



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE HISTORIA

LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN MÉXICO
ANÁLISIS COMPARATIVO DEL PENSAMIENTO
HISTÓRICO DE SAMUEL RAMOS Y
EDMUNDO O´GORMAN

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN HISTORIA

P R E S E N T A

EDWIN JAVIER NEGRETE RICO

DIRECTORA DE LA TESIS:

DOCTORA REBECA VILLALOBOS ÁLVAREZ



CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX, 2019.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Primero y antes que nada a mi asesora, Rebeca Villalobos. Muchas gracias por aceptar dirigir esta tesis. Agradezco mucho su paciencia, su disposición, su orientación, sus comentarios, sus críticas, sus consejos y sus invaluable enseñanzas. Sin su apoyo este trabajo no se hubiera logrado.

A la doctora Pilar Gilardi y a los doctores Javier Rico, Roberto Fernández y Jorge Armando Reyes por haber aceptado formar parte del sínodo de esta tesis. Expreso a ellos mi gratitud por su lectura, por sus comentarios y por su alegre y atenta disposición.

Al Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México por haber premiado mi proyecto de tesis. Agradezco sobre todo la ayuda y los consejos de las valiosas personas que forman parte de este instituto, de mis compañeros becarios y de Roberto Rodríguez Narváez, quien amablemente aceptó comentar mi investigación.

A mis grandes amistades de por vida. Especialmente al señor Javier Vaca por aquellas numerosas charlas repletas de aprendizaje que me acercaron al tema de la mexicanidad y, sobre todo, por brindarme su apoyo total.

A mi *alma máter*, la Universidad Nacional Autónoma de México. Sin ella, yo y muchos mexicanos no podríamos alcanzar nuestros sueños.

A toda mi familia. Ante todo a mis abuelitos, a mi tía Ara, a mi hermanito y a mis papás, Malena y Arturo. Ustedes son el sostén de mi vida, los amo.

Índice

Introducción	2
1.La identidad cultural y el devenir histórico en la filosofía de Samuel Ramos y de Edmundo O´Gorman	20
1.1 Filosofía especulativa de la historia y teleología: nociones básicas.....	23
1.2 La estructura del devenir histórico en el pensamiento de Samuel Ramos y Edmundo O´Gorman.....	37
2. El ser de México en la obra de Samuel Ramos y Edmundo O´Gorman ...	56
2.1 Las etapas históricas de la cultura mexicana.....	58
2.2 Las implicaciones filosóficas en la obra de Ramos y O´Gorman en torno a la historia de la cultura mexicana.....	93
3. El deber ser en la filosofía de la historia de Ramos y O´Gorman	98
3.1 El humanismo como filosofía para la acción	102
3.2 La antropología filosófica de Ramos y la historia auténtica de O´Gorman como filosofías para la acción	105
Nota final.....	126
Bibliografía	135

Introducción

Esta tesis consiste en el análisis comparativo de las filosofías de la historia de dos intelectuales del siglo XX que reflexionaron acerca de la situación de la cultura mexicana desde una perspectiva preeminentemente ontológica. El objetivo principal es examinar los paralelismos sobre la conceptualización del ser mexicano en los planteamientos filosóficos de Samuel Ramos y Edmundo O'Gorman a través del análisis de las ideas, los conceptos y las categorías que emplearon en algunas de sus obras para representar nuestra cultura. Con el presente estudio pretendo ofrecer una mejor comprensión de la perspectiva ontológica mediante la cual abordaron el tema del ser de lo mexicano. Es importante mencionar que el concepto de ser en el pensamiento de Ramos y O'Gorman es muy ambiguo y en ninguna de sus obras se menciona con exactitud a qué se referían con dicho término. En los dos autores el ser puede remitir a la identidad, a la cultura o ambas. En este sentido, advierto que el propósito de esta tesis no consiste en el análisis puntual del concepto de ser en sus planteamientos filosóficos. Sin embargo, éste trabajo puede arrojar luz sobre la identificación implícita entre el ser y las nociones de identidad y cultura presentes en las reflexiones de ambos en torno al sentido del ser de América y de México.¹

Como hipótesis sostengo que existen concordancias entre sus filosofías, las cuales giran en torno a una preocupación por el presente y el futuro de la cultura

¹ Por otro lado, cabe indicar que el concepto de ser en estos autores no ha sido ampliamente cuestionado y problematizado. No obstante, desde mi punto de vista, la única investigación pertinente en este tema es la realizada por Pilar Gilardi en el caso de O'Gorman. *Vid.*, Pilar Gilardi, *Huellas heideggerianas en la obra de Edmundo O'Gorman*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015. 124 p.

mexicana, la cual percibían en un estado de decadencia. Para demostrar lo anterior, la investigación aborda puntualmente la reflexión ontológica de ambos autores a través del estudio de las filosofías que adoptaron y los recursos teóricos que emplearon para interpretar el sentido del ser mexicano. De igual forma, me ocupo de las propuestas que hicieron para solucionar la crisis de identidad cultural, en concreto, me refiero a la antropología filosófica de Ramos y a la historiología de O´Gorman.

Por un lado, el filósofo michoacano Samuel Ramos fue uno de los máximos referentes en el análisis de nuestra cultura bajo la tendencia contemporánea conocida como la filosofía de lo mexicano. Por el otro, Edmundo O´Gorman destacó gracias a sus estudios en torno a la mexicanidad y su vínculo con el ser de América. Ambos se encargaron de filosofar y de buscar una salida de lo que interpretaron como la crisis de identidad cultural de nuestro país. Para ellos, la Revolución de 1910, el nacionalismo posrevolucionario y el panorama decadente de la civilización occidental, causado por las dos guerras mundiales, agravaron el desajuste ontológico que padecía la cultura mexicana.

Además de ellos, hubo otros intelectuales del siglo XX que también se dieron a la tarea de proponer nuevas vías para lograr la cohesión nacional a través de la reflexión en torno a la identidad cultural mexicana. Antonio Caso, José Vasconcelos, Vicente Lombardo Toledano, Octavio Paz y otros eruditos más, algunos de ellos agrupados en *El Ateneo de la Juventud*, *Los Contemporáneos* y *El Hiperión*, fueron pensadores destacados de la época dedicados al estudio de la cultura mexicana desde diversas posturas filosóficas y políticas. Es importante señalar que muchos de estos individuos desempeñaron cargos en la vida pública

del país, lo que les permitió llevar sus planteamientos filosóficos a la acción política.²

La primera mitad del siglo XX es de suma relevancia para los estudios filosóficos en México, principalmente porque fue en esta etapa que la filosofía, junto con la historia y otras disciplinas, comenzaron a profesionalizarse y, con ello, adquirieron autonomía e independencia ya que anteriormente, dependiendo del momento histórico, estaban al servicio de los intereses del Estado o de la Iglesia. Durante el Porfiriato, el positivismo fue la base ideológica del poder político. Como doctrina filosófica que dominaba el escenario intelectual del país, generó varios problemas que fueron el blanco del ataque de distintas personalidades que se oponían al régimen. Entre otras situaciones, el positivismo obstaculizó la enseñanza de la filosofía en las escuelas públicas,³ desaprobó el estudio de las posturas filosóficas divergentes, no logró vincular con plenitud el pensamiento sistemático con la acción política y, además, se limitó a los supuestos de la sociología científica como fundamentos de todo tipo de conocimiento.⁴ Todas estas problemáticas tenían raíz en la crítica principal al positivismo porfirista la

² Como ejemplo de ello sobresalen algunos miembros de *Los Siete Sabios*, tal es el caso del ministro de la Suprema Corte de Justicia, Alberto Vázquez del Mercado; Lombardo Toledano, quien fue candidato a la presidencia en 1952 y secretario general de la CTM; el ex rector de la UNAM, Alfonso Caso; otro ex rector y presidente del PAN, Manuel Gómez Morín; y Teófilo Olea y Leyva, quien también fungió como ministro de la SCJN. Vid., "Los Siete Sabios" en Armando Pereyra, *Diccionario de la literatura mexicana. Siglo XX*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 2004, p. 448-450.

³ Durante el Porfiriato, el plan de estudios de la Escuela Nacional Preparatoria, de raigambre positivista e impuesto por Gabino Barreda, incluía a la lógica y a la ética pero no a la filosofía en su totalidad pues se consideraba que los "estudios especulativos" no formaban parte del progreso educativo nacional, ya que pertenecían a la "etapa metafísica" que antecede a la "positiva". Vid., "La etapa antipositivista" en Patrick Romanell, *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México 1910-1950*, trad. de Edmundo O'Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, 238 p., p. 66-80.

⁴ Al respecto, Pedro Henríquez Ureña mencionó que el positivismo porfirista "condenaba" como inútiles la lectura de las obras de Kant, Schopenhauer, Bergson, Nietzsche, Croce y todo aquel que no congeniaba con sus fundamentos filosóficos. Citado en: *Ibid.*, p. 71.

cual residió en su incapacidad de reflexionar filosóficamente en beneficio de la realidad mexicana. A partir del estallido de la Revolución en 1910 hubo un cambio de perspectiva en contra de aquella concepción positivista del quehacer filosófico local. La gran innovación del cambio radicó en los diversos intentos por fundamentar una filosofía genuinamente mexicana que estuviera al servicio de las necesidades de las circunstancias nacionales. El historicismo vitalista, la fenomenología y el existencialismo fueron las corrientes que con mayor frecuencia se adoptaron para justificar la existencia de aquella filosofía particular.⁵

En el contexto descrito, los intelectuales que se agruparon en *El Ateneo de la Juventud* son reconocidos como los pioneros de la filosofía mexicana contemporánea. Se trata de un grupo de jóvenes procedentes de distintas profesiones que vivieron las postrimerías del Porfiriato y todo el proceso revolucionario que le puso fin. Estos jóvenes, encabezados por Pedro Henríquez Ureña, Antonio Caso, José Vasconcelos y Alfonso Reyes, desencadenaron la lucha antipositivista que culminó hasta mediados del siglo XX.⁶ Como opositores del positivismo, indirectamente criticaban y atacaban los fundamentos ideológicos que daban sustento a la dictadura de Díaz. Por este motivo son distinguidos como los “caudillos culturales” y precursores intelectuales de la Revolución de 1910.⁷ Cabe destacar que, en ese mismo año y a propósito del centenario de la Independencia, *El Ateneo* organizó una serie de conferencias que ponían de

⁵ Vid., “La reacción anti-positivista” en Gabriel Vargas Lozano, *Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo XX)*, Nuevo León, Ideas mexicanas, 2005, p. 47-62.

⁶ Vid., “Ideas filosóficas de la nueva generación” e “Ideal moral de la nueva generación” en Leopoldo Zea, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968, 481 p., p. 449-462.

⁷ Cfr., Enrique Krauze, *Caudillos culturales en la revolución mexicana*, México, Siglo XXI, 1976, 329 p.

manifiesto la necesidad de reflexionar en torno a los problemas que afectaban la realidad nacional. La exposición de temas culturales de México e Hispanoamérica reflejó aquel interés por poner en práctica una filosofía propia que atendiera la situación actual del país.⁸ En términos generales, suele afirmarse que los ateneístas precipitaron el derrumbe del positivismo imperante e impulsaron el nuevo rumbo nacionalista que adoptaron muchas de las personalidades icónicas del ambiente cultural mexicano durante los años subsecuentes al estallido de la Revolución.⁹

Es igualmente importante mencionar que entre las décadas de 1910 y 1960 se fueron consolidando las disciplinas humanistas en los sistemas educativos y culturales del país. La Universidad Nacional, establecida en el año del centenario de la Independencia a petición de Justo Sierra, albergó a la Escuela Nacional de Altos Estudios que posteriormente se convirtió en la Facultad de Filosofía y Letras.¹⁰ Años más tarde, durante la década de 1930, el proceso de profesionalización e institucionalización de las humanidades se favoreció con la

⁸ Las conferencias fueron las siguientes: “La filosofía moral de don Eugenio M. de Hostos” impartida por Caso; “Los Poemas rústicos de Manuel José Othón” por Reyes; “La obra de José Enrique Rodó”, por Henríquez Ureña; “El pensador Mexicano y su tiempo” por Carlos González Peña; “Sor Juana Inés de la Cruz” por José Escofet y “Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas” por José Vasconcelos. *Vid.*, Gabriel García Lozano, “El Ateneo de la Juventud y la Revolución Mexicana” en *Enciclopedia electrónica de la filosofía mexicana*, consultado el 11 de septiembre de 2019, http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/index.php/enciclopedia

⁹ Para un acercamiento más puntual del tema véase, entre otros: “La genealogía intelectual” en Krauze, *op. cit.*, p. 45-71. “El Ateneo de la Juventud” en E. Suárez-Íñiguez, *Los intelectuales en México*, El Caballito, 1980, 290 p., p. 19-24. “La Revolución y la autodeterminación” en Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, México, UNAM, 1998, p. 29-31. “El Ateneo de la Juventud” en Villegas, *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 36-59.

¹⁰ La Escuela Nacional de Altos Estudios surgió en 1908 y estuvo compuesta por tres secciones: Humanidades, Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, así como las Ciencias Sociales. En 1924, la Escuela Nacional se reestructuró y con ello se estableció la fundación de la Facultad de Filosofía y Letras. Diez años después, cambió su nombre a Facultad de Filosofía y Bellas Artes y retomó su nombre actual en 1938. *Vid.*, Gloria Villegas, “Bajo el signo de Atenea” en *Setenta años de la Facultad de Filosofía y Letras*, México, UNAM, 1994, p. 151-183.

creación de organismos públicos tales como La Casa de España (El Colegio de México, actualmente), la Escuela y el Instituto Nacional de Antropología e Historia, los institutos de investigaciones de la UNAM como, por ejemplo, el Instituto de Investigaciones Históricas, etcétera.¹¹ La fundación de estos nuevos espacios culturales se vinculó con las actividades en el ámbito de la docencia, la traducción al castellano de diversas obras¹² y la investigación de las humanidades realizadas por los filósofos mexicanos ya consolidados¹³ y, especialmente, por los exiliados españoles que arribaron al país desde 1936.¹⁴

Junto con la *Revista de Occidente*,¹⁵ los refugiados españoles contribuyeron en la difusión de las ideas de ciertas tendencias filosóficas europeas en nuestro país, principalmente el historicismo, la fenomenología, el existencialismo y el pensamiento de José Ortega y Gasset, cuyas obras fueron imprescindibles en la fundamentación de la filosofía mexicana.¹⁶ Durante aquellos

¹¹ Vid., Laura Baca Olamendi, *Los intelectuales y los dilemas políticos en el siglo XX*, México, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Triana, c1997, vol. 2.

¹² La labor de traducción fue de vital importancia en el desempeño filosófico mexicano de la primera mitad del siglo XX. Además de los filósofos clásicos, como Aristóteles o Platón, entre los autores traducidos se ubican los siguientes: Descartes, Hegel, Kant, Dilthey, Marx, Engels, Cassirer, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Fichte, Russell, Jäger, Lukács, Bloch, Huizinga, Ranke, Burckhardt, Dewey, Hartmann, Rickert, Meyerson, etcétera. Vid., Vargas Lozano, *Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo XX)*, op. cit., p. 77.

¹³ Entre ellos destacaban Adalberto García de Mendoza, Samuel Ramos, Eduardo García Máynez, Antonio Caso, José Vasconcelos y Francisco Larroyo. *Ibid.*, p. 76.

¹⁴ México acogió a una gran cantidad de filósofos que huyeron del franquismo. Entre ellos se encontraba José Gaos, Eugenio Imaz, Ramón y Joaquín Xirau, Eduardo Nicol, Juan David García Bacca, José Manuel Gallegos Rocafull, Wenceslao Roces, Luis Recasens, etcétera. Vid., "El exilio español" en *Ibid.*, p. 75-84.

¹⁵ La *Revista de Occidente* tuvo presencia en México desde la década de 1920. Sin embargo, es importante mencionar que la fenomenología, el existencialismo, el neokantismo y otras posturas filosóficas comenzaron a gestarse en el país gracias a la labor intelectual de Adalberto García de Mendoza, principalmente. De hecho, cabe señalar que Samuel Ramos posiblemente haya tenido su primer contacto con aquellas filosofías gracias a las publicaciones de este autor. Vid., Evodio Escalante, "Adalberto García de Mendoza" en *Enciclopedia electrónica de la filosofía mexicana*, consultado el 12 de septiembre de 2019, http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/index.php/enciclopedia <http://www.adalbertogarciademendoza.com/>

¹⁶ En la *Historia de la filosofía en México*, Samuel Ramos argumentó que el perspectivismo, el circunstancialismo y el raciovitalismo mostraron la historicidad de la filosofía y, con ello, la "justificación

años, entre las décadas de 1930 y 1950, los estudios sobre la cultura mexicana, reconocidos comúnmente como la filosofía de lo mexicano, tuvieron un gran auge en el ambiente intelectual nacional, sobretodo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM que en ese tiempo estaba dirigida precisamente por Samuel Ramos. Las cátedras de José Gaos en dicha Facultad fueron determinantes para justificar la existencia de una filosofía genuinamente mexicana. Este filósofo del exilio español creía que con los nuevos planteamientos filosóficos, que estaban causando mucho interés en México, se ponía de manifiesto la relatividad de todo conocimiento por más universal que se presentara. Por lo tanto, exhortaba a los intelectuales mexicanos adoptar el historicismo, la fenomenología y el existencialismo, así como el perspectivismo y el circunstancialismo de Ortega, para encontrar la justificación de una filosofía mexicana que pudiera encarar a la filosofía occidental.¹⁷ Tal y como lo afirmó Abelardo Villegas,¹⁸ Gaos encaminó a sus discípulos mexicanos a una tarea de salvación nacional que en el plano de las ideas se presentó sobre todo como un análisis minucioso de la historia del pensamiento mexicano y como una reflexión acerca de la realidad en torno.¹⁹

Samuel Ramos y Edmundo O'Gorman pertenecieron a esta tendencia intelectual que se manifestó a favor de la necesidad de tener una filosofía que atendiera las circunstancias mexicanas. Ambos fueron parte de la misma

epistemológica de una filosofía nacional". Asimismo, mencionó que las obras de Ortega que tuvieron mayor impacto en el país fueron *El tema de nuestro tiempo* y *Meditaciones del Quijote*. Vid., "La influencia de Ortega y Gasset" en Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, Introducción y apéndice de Bernabé Navarro, México, CONACULTA, Cien de México, 1993, 231 p., p. 170-181.

¹⁷ Vid., José Gaos. *En torno a la filosofía mexicana*, México, UNAM, 1952.

¹⁸ Villegas, *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, op. cit., p. 149.

¹⁹ Entre los discípulos más famosos se encuentran Luis Villoro, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez MacGregor, Jorge Portilla, Emilio Uranga, Fausto Vega y Salvador Reyes. Estos jóvenes filósofos crearon el grupo *Hiperión* "bajo el impulso y la concepción historicista de José Gaos y Leopoldo Zea". Vargas Lozano, *Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo XX)*, op. cit., p. 84.

generación que asumió como propias las filosofías cultivadas en nuestro país por medio de la *Revista de Occidente* y los exiliados españoles, en concreto, me refiero al historicismo de corte vitalista, a la fenomenología, al existencialismo, y al pensamiento orteguiano, principalmente. Ramos nació en 1897, en Michoacán, y O'Gorman en la Ciudad de México, en el año de 1906. Es importante señalar que ellos se formaron en otras profesiones; Ramos estudió en la Escuela de Medicina para ser cirujano, mientras que O'Gorman se licenció como abogado por parte de la Escuela Libre de Derecho. No obstante, ambos abandonaron su primera profesión para dedicarse plenamente al quehacer filosófico e historiográfico, respectivamente.

Mientras se formaba como médico cirujano, Ramos asistió a las lecciones de Antonio Caso en la Universidad Nacional, las cuales fueron decisivas en su elección de la filosofía como vocación intelectual.²⁰ Entre los años de 1918 y 1919 estudió en la Escuela de Altos Estudios en cuyo ambiente se concentraban los máximos representantes filosóficos de nuestro país. En aquel periodo, la lectura de las obras de Vasconcelos inculcó en Ramos la preocupación por la situación de la identidad cultural mexicana, tema que sería el eje central de sus obras a partir de la década de 1920. Esta preocupación se reflejó cuando, en 1941, creó la asignatura de Historia de la Filosofía en México en la Facultad de Filosofía y

²⁰ No obstante, en 1927 publicó un ensayo, dividido en tres números, en la revista *Ulises* en donde se alejó de las enseñanzas de su maestro al criticar su antiintelectualismo e intuicionismo bergsoniano, a lo que Caso respondió con un folleto titulado *Ramos y yo, un ensayo de valoración personal*. Sobre ésta polémica véase principalmente: "La etapa de la emancipación mental o de la deserción del Casismo" en Juan Hernández Luna. *Samuel Ramos. Etapas de su formación espiritual*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1982, p. 139-176.

Letras de la UNAM, la cual dirigió de 1942 a 1951.²¹ Por otro lado, la trayectoria de O’Gorman como historiador coincidió con su ingreso a dicha Facultad y con su incorporación a la subdirección del Archivo General de la Nación en 1938. Durante sus estudios de maestría y doctorado en aquella universidad, cursó los seminarios de Historia de las Ideas y Filosofía de la Historia impartidos por José Gaos. Las cátedras de Gaos ampliaron sus conocimientos sobre el pensamiento orteguiano y las filosofías anteriormente mencionadas las cuales le servirían como fundamentos para sus análisis sobre la identidad mexicana.²²

Otro rasgo común que es necesario señalar es el rechazo de Ramos y O’Gorman al cientificismo tradicional que, en ambos casos, vincularon con el positivismo. A grandes rasgos, los dos coincidieron en que el positivismo en México anuló la posibilidad de reflexionar en torno a nuestra estructura ontológica. En este sentido, Ramos reconoció que una de las principales virtudes de las enseñanzas de Antonio Caso radicaba justamente en la “vehemente requisitoria contra el positivismo y la defensa de una nueva filosofía que reivindicaba el sentido espiritual de la existencia”.²³ O’Gorman fue aún más persistente en sus ataques contra la “historiografía tradicional”, que llegó a equiparar con el supuesto

²¹ Las biografías de Ramos que considero mejor logradas son: Hernández Luna, *op. cit.*, Agustín Basave Fernández del Valle, *Samuel Ramos: trayectoria filosófica y antología de textos*, Monterrey, Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad de Nuevo León, 1965. Arreola Cortés. *Samuel Ramos: la pasión por la cultura*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1997. Roberto Sánchez Benítez *et al.*, *Samuel Ramos Magaña*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1998. Rubén Salazar Mallen, *Samuel Ramos*, México, SEP, 1968. “Samuel Ramos” en *Enciclopedia electrónica de filosofía Mexicana*, México, UAM, 2014. Rovira Gaspar, *op. cit.*, Tomo II.

²² El lector interesado en la biografía de O’Gorman puede consultar: Conrado Hernández López, *Edmundo O’Gorman: idea de la historia, ética y política*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2006. Argelia del Carmen Montes Villalpando y Miguel Ángel Flores Gutiérrez coord., *Edmundo O’Gorman: una voz de la historia*, Toluca, UAEM, 2010, *Biobibliografía*, México, Comité Mexicano de Ciencias Históricas, 1993. Josefina MacGregor coord., *Homenaje a Edmundo O’Gorman*, México, UNAM, 2001. Ortega y Medina, *La obra de Edmundo O’Gorman. Discursos y conferencias de homenaje en su 70 aniversario*, México, UNAM, 1978.

²³ Samuel Ramos, “Hipótesis” en *Obras completas*, México, UNAM, 1985, tomo I, p. 29.

positivismo de Leopold von Ranke. La primera parte de *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, de 1947, así como el polémico debate que sostuvo con Silvio Zavala en 1945, son los máximos ejemplos de la postura radicalmente antipositivista del filósofo historiador.²⁴ En términos generales, las críticas al positivismo se vincularon con la preocupación de ambos por fundamentar la existencia de una disciplina filosófica e historiográfica que se ocupara de la identidad cultural mexicana.

En 1934, con la publicación de *El perfil del hombre y la cultura en México*, Samuel Ramos introdujo nuevas reflexiones filosóficas sobre la identidad mexicana. En dicho ensayo propuso que el autoconocimiento debía basarse en el estudio de lo que somos, es decir, en el análisis sobre el ser del hombre y la cultura de nuestro país. De acuerdo con Leopoldo Zea, es con Ramos que los análisis sobre el hombre y la cultura mexicana tomaron mayor seriedad y se erigieron como tema central de la filosofía contemporánea del país.²⁵ De este modo se inició lo que se conoce como la filosofía de lo mexicano.²⁶

Similar a la propuesta de Samuel Ramos, la filosofía de la historia de Edmundo O'Gorman se fundamenta en la ontología para el análisis del ser mexicano. Cabe mencionar que uno de los atractivos de su producción

²⁴ Vid., Conrado Hernández. "Edmundo O'Gorman y la polémica de la historia" en *Iztapalapa*, vol. 2, núm. 51, julio-diciembre 2001, p. 17-52. E. Montiel, "Edmundo O'Gorman: controversial historian and critic" en *Voices of Mexico*, núm. 34, México, 1996, enero-marzo, p. 81-83.

²⁵ Vid., Leopoldo Zea. "Samuel Ramos" en Adela Palacios ed., *Nuestro Samuel Ramos; homenaje*, México, A. del Bosque, 1960. 245 p.

²⁶ José Gaos fue el primero en considerar a Ramos como el iniciador de la filosofía de lo mexicano. Zea abordó brevemente este tema en un artículo en donde también mencionó escuetamente a O'Gorman como partícipe de la filosofía mexicana y americana. Vid. José Gaos. *En torno a la filosofía mexicana*, México, UNAM, 1952. Leopoldo Zea, "La filosofía mexicana de José Gaos" en *Revista de la Universidad de México*, vol. 49, núm. 521, junio 1994, p. 19-25. "La filosofía de lo mexicano" en Villegas, *El pensamiento mexicano en el siglo XX, op. cit.*, p. 149-163.

historiográfica fue el vínculo entre su trabajo propiamente histórico y sus reflexiones en torno a la preocupación sobre quiénes somos y sobre la circunstancia de nuestra cultura,²⁷ tal y como lo demuestran *La invención de América*, de 1958, y *México, el trauma de su historia*, publicado en 1977, entre otras de sus obras.²⁸

Tomando como punto de partida las afinidades entre filósofos e historiadores a lo largo del siglo XX, en particular la preponderancia del tema mexicano y de la perspectiva de la identidad cultural, el objetivo central de esta investigación consiste en examinar los paralelismos en las concepciones de Samuel Ramos y Edmundo O'Gorman en torno al devenir histórico de la cultura mexicana a través del análisis de las ideas, los conceptos y las categorías que emplearon en sus obras más representativas.

Pese a que varios autores han incluido los estudios de Samuel Ramos y de Edmundo O'Gorman como parte del contexto de la filosofía de lo mexicano y han

²⁷ A diferencia de Ramos, quien vincula explícitamente en *El perfil del hombre y la cultura en México* su análisis ontológico con la reflexión filosófica de la identidad cultural, O'Gorman no deja en claro que su perspectiva ontológica se refiera a un estudio sobre la cultura *per se*. No obstante, su interés por el ser de América y de México "pone de manifiesto la preocupación que gravita en el ambiente intelectual de la época en que tiene lugar, preocupación por la identidad de lo americano de la que O'Gorman en cierto sentido participa. Dicha preocupación, filosóficamente hablando, lleva implícita la identificación de ser e identidad [...]. De modo que, en ocasiones, parece que para él preguntar por el ser de América supusiera preguntar por su identidad". Esta forma de proceder, como lo indica Gilardi, "nada tendría que ver con los supuestos heideggerianos, sino con una forma de apropiación que responde a los intereses del autor y de su época". Además de esta argumentación, me atrevo a sugerir que es válido hablar de un análisis ontológico de la cultura en O'Gorman puesto que, si bien no empleó constantemente la palabra identidad y cultura en sus obras, sí dejó en evidencia su preocupación por la situación de la cultura americana y mexicana, preocupación la cual, a mi parecer, es el eje central de sus reflexiones ontológicas. Ejemplo de ello lo podemos encontrar en *La invención de América*, en *México, el trauma de su historia* y en su artículo titulado "El caso mexicano", obras en las cuales hizo empleo explícito de los términos "identidad" y "cultura". *Vid.*, "Prólogo a la tercera edición" en Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª ed., México, ESPASA, 1993, p. 9-18. "Sobre la idea del descubrimiento de América en Gilardi, *op. cit.*, p. 75-87.

²⁸ Son varias las obras de O'Gorman que se ocupan del tema de lo mexicano, sin embargo, considero que estas dos son las más sobresalientes porque creo que sintetizan la mayoría de las opiniones de O'Gorman en torno a la situación de nuestra cultura.

señalado algunas similitudes entre sus respectivos planteamientos, no existen trabajos que examinen esto a profundidad.²⁹ En virtud de lo dicho, pretendo aportar un estudio comparativo entre dos propuestas filosóficas que tuvieron como objeto de estudio el análisis ontológico del ser mexicano.

Samuel Ramos y Edmundo O'Gorman fueron dos de los exponentes más sobresalientes dentro de sus campos de estudio a mediados del siglo XX. Ambos pertenecieron a un contexto intelectual que se interesó por analizar el ser de lo mexicano. Éste interés obedeció a sus preocupaciones por la situación cultural de su actualidad. Como ya lo he mencionado, ambos diagnosticaron a nuestra cultura como decadente. Además, adoptaron las mismas filosofías para llevar a cabo dicha reflexión ontológica, me refiero específicamente al historicismo de corte vitalista, a la fenomenología y a la filosofía de la existencia. De hecho, son de los intelectuales más representativos de estas tendencias filosóficas en México y Latinoamérica. Asimismo, sus posturas ideológicas y políticas eran muy similares; *grosso modo*, los dos eran elitistas, europeístas y aristocratizantes. Por último, es importante mencionar que los planteamientos y las conclusiones a las que llegaron en torno al ser mexicano se asemejan considerablemente.³⁰ A grandes rasgos,

²⁹ Es importante mencionar que la mayoría de la bibliografía sobre la filosofía de lo mexicano se enfoca en el estudio del grupo Hiperión y deja en un segundo plano las propuestas de otros intelectuales, tal es el caso de Ramos y O'Gorman. Los títulos más importantes sobre el tema son: Abelardo Villegas. *La filosofía de lo mexicano*, op. cit., *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, op. cit., 254 p. Vargas Lozano, *Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo XX)*, op. cit., 290 p. Suárez-Iñiguez, op. cit., 290 p. Fernando Salmerón, *Filosofía e historia de las ideas en México y en América Latina*, México, UNAM, 2007, 304 p. Rovira Gaspar, op. cit., Patrick Romanell, op. cit., 235 p. Durán Amavizca comp., *El humanismo mexicano. Líneas y tendencias*, México, UNAM, 1999. Mario Magallón, *Historia de las ideas filosóficas. Ensayo de filosofía y de cultura en la mexicanidad*, México, Editorial Torres Asociados, 2010. Magallón, *Filósofos mexicanos del siglo XX: historiografía crítica latinoamericana*, México, UNAM, 2012. Antonio Ibarguengoitia, *Suma filosófica mexicana: resumen de historia de la filosofía en México*, México, Porrúa, 1980, 191 p.

³⁰ A lo largo de la presente investigación se abordarán estos paralelismos entre sus planteamientos históricos y filosóficos.

estos son los paralelismos que me condujeron a realizar el presente análisis comparativo entre sus planteamientos históricos y filosóficos.

Es importante mencionar que el asunto de la mexicanidad en la obra de Edmundo O'Gorman ha sido poco estudiado.³¹ No es común que se trate a este historiador desde una mirada que lo ubique dentro de la filosofía de lo mexicano aunque se le considere como parte de aquel contexto que se interesó por el análisis de nuestra cultura.³² Además, estos estudios no profundizan en las cualidades filosóficas y teóricas de las tesis de O'Gorman en torno a la identidad cultural mexicana. En virtud de ello, esta investigación puede contribuir a una mejor comprensión del tema de lo mexicano dentro del quehacer filosófico e historiográfico del autor en cuestión.

Sobre Samuel Ramos, la bibliografía que aborda su vida intelectual, así como sus presupuestos filosóficos, se centra en la importancia de la obra del filósofo michoacano como iniciadora de la filosofía de lo mexicano.³³ Asimismo, la

³¹ La bibliografía de O'Gorman se puede dividir en tres bloques temáticos comunes: 1) Homenajes y estudios biográficos; 2) Estudios y críticas sobre temas específicos de su obra; 3) Estudios historiográficos, teóricos y filosóficos. Ya me he referido anteriormente a las obras del primer grupo. Del segundo y tercer grupo debo destacar los siguientes títulos: Pilar Gilardi, *op. cit.* Ainhoa Suárez Gómez, *Edmundo O'Gorman, la historia como conocimiento ontológico*, Tesis de licenciatura, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2014, 155 p. Álvaro Matute, "La genealogía de un historiólogo" en *Letras Libres*, julio, 2007. Roberto Fernández Castro, "Edmundo O'Gorman y la fundamentación fenomenológica de la ciencia de la historia en Crisis y porvenir" en *Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana, año 24, núm. 47, julio-diciembre 2016, p. 217-250. Rebeca Villalobos Álvarez, *Tres variaciones del historicismo en el siglo XX: Meinecke, Croce y O'Gorman*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2017. 129 p.

³² Los estudios que lo incluyen dentro de la filosofía de la cultura mexicana son: Abelardo Villegas. *La filosofía de lo mexicano, op. cit.*, *El pensamiento mexicano en el siglo XX, op. cit.*, 254. Vargas Lozano, *Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo XX), op. cit.*, 290 p., Romanell, *op. cit.*, 235 p.

³³ Además de las obras anteriormente citadas, los siguientes títulos son de suma importancia para la comprensión del quehacer filosófico de Ramos: Juan Hernández Luna, *Samuel Ramos. Su filosofar sobre lo mexicano*, México, UNAM, 1956. 198 p. Maristmeña Santiago Arce, *op. cit.*, 89 p. Mario Magallón, "Samuel Ramos y su idea de cultura en México" en *Temas de Ciencia y Tecnología*, vol. 11, núm. 33, septiembre-diciembre 2007, p. 13-22. Magallón, *Historia de las ideas filosóficas. Ensayo de filosofía y de cultura en la mexicanidad, op. cit.*, Carlos Lepe, "Samuel Ramos" en Rovira Gaspar, *op. cit.*, tomo II. Villegas. *La filosofía de lo mexicano, op. cit.*, *El pensamiento mexicano en el siglo XX, op. cit.*, 254.

mayoría de estos estudios abordan los temas más comunes de la filosofía de Ramos (como, por ejemplo, la crisis de la cultura mexicana, el problema de la imitación, el sentimiento de inferioridad y el estudio psicológico del hombre mexicano), sin embargo, no contamos con obras que revisen con mayor profundidad y en conjunto todas las temáticas que podemos ubicar en su quehacer filosófico.³⁴ Mi proyecto no pretende llevar a cabo dicha empresa, sin embargo, es imprescindible mencionar la ausencia de un estudio completo sobre la totalidad de las características de su filosofía.

En términos generales, creo que la investigación se justifica porque pretendo contribuir a una mejor comprensión de los autores, pero también de la historia de la filosofía en México a través de un estudio comparativo de la obra de dos intelectuales que pertenecieron al mismo contexto intelectual y que asimilaron las mismas corrientes filosóficas, especialmente las filosofías que en aquel momento se cultivaron en nuestro país (el historicismo vitalista, la fenomenología y el existencialismo, principalmente). Considero que es necesario un análisis de esta índole para comprender las apropiaciones de las filosofías en cuestión con el objetivo último de conocer las peculiaridades de la producción filosófica mexicana del siglo XX.

Como ya lo he mencionado, el objetivo principal es examinar y exponer los paralelismos sobre la conceptualización de la cultura mexicana en las filosofías de la historia de Samuel Ramos y Edmundo O'Gorman. Éste propósito guía los objetivos particulares de la investigación. En primera instancia, profundizar en la

³⁴ No obstante, *Samuel Ramos. Su filosofar sobre lo mexicano* de Hernández Luna y la tesis de Santiago Arce, citadas con anterioridad, describen la mayoría de los temas estudiados por Ramos.

apropiación del historicismo vitalista, la filosofía orteguiana, la fenomenología y el existencialismo para saber en qué consistió la designación ontológica de sus propuestas en torno al análisis de nuestra cultura. Por otro lado, examinar el carácter especulativo³⁵ y pragmático de sus filosofías de la historia. En este último punto, analizar la antropología filosófica de Ramos y la historiología de O’Gorman es necesario para conocer las implicaciones éticas de sus propuestas. Otro propósito es comprender y comparar las ideas que emplearon para interpretar y explicar la estructura ontológica del devenir histórico mexicano, en concreto, me refiero a los términos de cultura derivada, imitación, crisis y autenticidad cultural. Por último, exponer las semejanzas y diferencias entre sus filosofías.

Para cumplir con los objetivos, planteo como hipótesis principal que existen similitudes entre las ideas, categorías y conceptos en torno al estudio de la mexicanidad en la filosofía de Samuel Ramos y la de Edmundo O’Gorman, paralelismos que responden a una preocupación que ambos tenían en común respecto al presente y el futuro de México. Esta propuesta descansa en que las semejanzas pueden establecerse porque ambos autores partieron de una perspectiva preminentemente ontológica. En este sentido, es imprescindible

³⁵ Gran parte de las tendencias filosóficas de las últimas dos centurias (como el positivismo, la filosofía analítica, la lingüística, el empirismo, el neokantismo, entre otras, así como algunos historicistas, existencialistas y vitalistas) emplean el término “especulación filosófica” de manera peyorativa. Para estas filosofías el concepto supone proposiciones abstractas infundadas, indemostrables, sin alcance práctico, alejadas de lo concreto que, por lo mismo, conducen a un conocimiento fútil. No obstante, en esta investigación retomo el sentido del término empleado por Kant y Hegel, para quienes la “especulación filosófica”, como lo indica Ferrater Mora, se vincula a la teoría y, además, se diferencia de la investigación empírica al abordar la realidad desde conceptos abstractos e ideas apriorísticas. En este sentido, la “razón especulativa” es conocimiento alcanzado sin experiencia; es “conciencia de la idea” que fundamenta todo tipo de conocimiento (Hegel). W. H. Walsh parte de esta variante de la “especulación metafísica” para caracterizar a las filosofías de la historia que abordan la totalidad del tiempo histórico como “filosofías especulativas de la historia”, tema el cual abordo en el siguiente capítulo. *Vid.*, “Especulación, especulativo” en Ferrater, *op. cit.*, p. 568-569. “¿Qué es la filosofía de la historia?” en W.H. Walsh, *Introducción a la filosofía de la historia*, 2ª ed. Trad. de Florentino M. Torner, México, Siglo XXI editores, 1990, p. 4-28.

mencionar que la principal coincidencia en sus planteamientos filosóficos analizada en esta tesis, reside en la comprensión de la constitución de la cultura como histórica, es decir, como una creación del transcurso de la totalidad del tiempo histórico.³⁶ A la luz de esta hipótesis, propongo que sus propuestas son filosofías especulativas de la historia con implicaciones éticas que, en general, voy a caracterizar como filosofías para la acción porque los dos consideraban que el objetivo de las humanidades debe ser la rectificación del estado crítico de nuestra cultura.³⁷

Para demostrar mis hipótesis decidí enfocarme principalmente en el estudio de las obras que se ocupan del problema de la estructura ontológica mexicana. En el caso de Ramos me ocupó de *El perfil del hombre y la cultura en México* publicado en 1934, *Hacia un nuevo humanismo* de 1940 e *Historia de la filosofía en México* de 1943.³⁸ De O'Gorman empleo *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* de 1947, *La invención de América* de 1958 y *México, el trauma de su historia* de 1977.³⁹ Es importante mencionar que no pretendo describir y analizar puntualmente la totalidad de las obras que he mencionado sino concentrar el análisis en las ideas, conceptos y categorías que giran en torno a las

³⁶ A lo largo de esta investigación empleo la expresión "totalidad histórica" de Arthur Danto para referirme al conjunto del tiempo conformado por el pasado, el presente y el futuro del cual depende la estructura del ser. *Vid.*, Arthur Danto, *Historia y narración*, Barcelona, Paidós, 1989. 155 p.

³⁷ Ontológicamente, la noción de "acción" puede ser interpretada como la designación de un "llegar a ser". En este sentido puede hablarse de una filosofía para la acción. *Cfr.*, José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, 5ª ed., Buenos Aires, Editorial sudamericana, tomo I, p. 42-44.

³⁸ Las ediciones que empleo en esta investigación son: Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª ed., México, ESPASA, 1993. 145 p. *Hacia un nuevo humanismo* en *Obras completas*, México, UNAM, 1976, Tomo II, p. 3-75. *Historia de la filosofía en México*, Introducción y apéndice de Bernabé Navarro, México, CONACULTA, Cien de México, 1993, 231 p.

³⁹ Las ediciones que empleo son: Edmundo O'Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, 2ª ed. Presentación de Juan Ramón de la Fuente, México, UNAM, c2006, 349 p. *La invención de América*, 4ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 2006, 256 p. *México, el trauma de su historia*, México, UNAM, 1977, 118 p.

concepciones de identidad y cultura y cuyos usos son similares en la obra de ambos intelectuales.

El modo de proceder de la investigación obedece a las dos hipótesis anteriormente planteadas. En virtud de ello, en el primer capítulo, titulado “La identidad cultural y el devenir histórico en la filosofía de Samuel Ramos y de Edmundo O’Gorman”, caracterizo sus enfoques en torno al acontecer de la cultura mexicana como filosofías especulativas de carácter teleológico. Consciente de la distancia que existe entre las filosofías tradicionales del siglo XIX y las de estos filósofos mexicanos, ofrezco una caracterización particular de lo que entiendo por filosofía especulativa de la historia y por teleología, que puede aplicarse a los planteamientos de ambos. Desde mi perspectiva, estos dos autores interpretaron los acontecimientos históricos americanos desde una visión totalizante del tiempo, es decir, desde una historia universal que engloba los fenómenos más significativos de la humanidad. En este sentido, es imprescindible comprender el vínculo que establecieron entre sus enfoques generales de la historia y la constitución ontológica de la cultura mexicana.

El segundo capítulo se titula “El ser de México en la obra de Samuel Ramos y Edmundo O’Gorman”. En esta parte de la investigación describo la visión análoga que tenían estos autores acerca del pasado y presente de México. En concreto, me refiero a los fenómenos históricos que conformaban, para ellos, los acontecimientos más significativos de la historia mexicana, entendida esta como la constitución ontológica del mexicano, los cuales son: el arribo de los europeos al continente americano, la época colonial, la Independencia, la lucha entre liberales y conservadores durante el siglo XIX, el Porfiriato, la Revolución de 1910 y el

nacionalismo posrevolucionario. Además, vinculo el análisis de estos acontecimientos con las definiciones de filosofía especulativa de la historia y teleología antes referidas para explicar adecuadamente el pensamiento histórico de los dos intelectuales. Dicho carácter especulativo y teleológico se evidencia en las expresiones que emplearon para interpretar y explicar el vínculo del devenir del ser de América y de México con el contexto de la historia universal. Me refiero específicamente a las ideas de cultura occidental, universalismo, cultura derivada, crisis de identidad, imitación, autenticidad y libertad.

Finalmente, en “El deber ser en la filosofía de la historia de Ramos y O’Gorman” me ocupo de las implicaciones éticas de las filosofías especulativas de la historia de ambos autores. En este capítulo expongo que sus planteamientos filosóficos en torno al devenir histórico contienen una carga pragmática muy emparentada con sus filiaciones historicistas, vitalistas, fenomenológicas y existencialistas, las cuales se pueden conglomerar dentro de lo que comprendían por humanismo y autenticidad cultural. En este sentido, intento demostrar que la antropología filosófica de Ramos y la historiología de O’Gorman son filosofías para la acción que conceptualizan el historicismo vitalista, principalmente, como salida reflexiva de la crisis de nuestro tiempo.

1. La identidad cultural y el devenir histórico en la filosofía de Samuel Ramos y de Edmundo O'Gorman

La pregunta por lo que somos es central en las reflexiones filosóficas de Samuel Ramos y Edmundo O'Gorman. El conocimiento ontológico de la identidad del mexicano y de su cultura es la máxima impronta de la empresa intelectual de estos autores. Ambos compartían una perspectiva histórica sobre estas cuestiones: creían que el ser de lo mexicano se forma en el transcurso del tiempo. Para distinguir el vínculo que guarda la constitución ontológica de la cultura mexicana con el devenir histórico en sus filosofías, es imprescindible conocer la visión que ambos tenían sobre el acontecer humano comprendido como la totalidad del tiempo, como la íntima relación entre los sucesos significativos del pasado, del presente y del futuro.

Este capítulo tiene el objetivo de exponer las cualidades de sus planteamientos filosóficos en torno a la totalidad histórica para comprender sus interpretaciones sobre la ontología mexicana. Desde mi punto de vista, el rasgo principal que comparten sus propuestas es que ambos interpretaban los acontecimientos históricos desde una perspectiva totalizante del tiempo. Los dos autores intentaron dotar de significado y racionalidad la relación causal entre los sucesos del pasado y del presente para comprender la crisis actual de las culturas latinoamericanas. Para ambos era imprescindible reflexionar sobre esta conexión que constituye a nuestro pasado, porque proponían que sólo a través de la

conciencia histórica podemos salvar nuestra circunstancia vital específica.¹ Además, tanto O'Gorman como Ramos insistieron en vincular el acontecer histórico americano con el proceso de la historia universal. Estas perspectivas en torno al devenir de nuestra cultura pueden ser identificadas como filosofías especulativas de la historia y también pueden caracterizarse como interpretaciones teleológicas del devenir histórico. A continuación, voy a explicar por qué es importante tomar en cuenta dichas nociones (filosofía especulativa de la historia y teleología) para caracterizar adecuadamente el pensamiento histórico de los autores.

Este capítulo se divide en dos secciones. En la primera voy a definir los conceptos de filosofía de la historia y teleología porque existen diversas formas de comprenderlos que no son indispensables para mis propósitos. Dentro de la gran variedad de significados de la expresión filosofía de la historia, me parece más adecuada la filosofía especulativa porque con dicha noción se puede caracterizar apropiadamente la visión universalista y unitaria del devenir humano de los planteamientos filosóficos de Ramos y O'Gorman. Me voy a basar principalmente en W.H. Walsh, Karl Löwith, Reyes Mate, Concha Roldán y Arthur Danto para exponer las cualidades de la filosofía especulativa de la historia que emplearé en la

¹ Este propósito alude a la famosa frase de José Ortega y Gasset "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo", acuñada en su célebre libro *Meditaciones del Quijote* publicado en 1914. Esto significa que el ser humano se constituye con sus circunstancias, es decir, a partir de sus propias situaciones vivenciales y del mundo que lo rodea. Por lo tanto, Ortega planteó que es imprescindible tener conciencia de ello para transformar una posible situación decadente de nuestra existencia. *Vid.*, José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote* en *Obras completas*, 7ª ed. Madrid, Revista de Occidente, 1966, tomo I, p. 309-400.

explicación de mi objeto de estudio.² En cuanto al concepto de teleología, retomo el análisis de Nicolai Hartmann, Jerzy Topolski y Hans-Georg Gadamer en torno a los problemas epistemológicos del pensar teleológico para explicar la interpretación causal en sus reflexiones sobre el devenir de la cultura mexicana.³

A la luz de estas definiciones básicas, intentaré mostrar que la concepción universalista y totalizante de la estructura del devenir humano en la visión histórica de nuestros autores debe ser caracterizada como una filosofía especulativa de carácter teleológico. Para ello, voy a explicar cómo interpretaron el fenómeno de la mexicanidad dentro del contexto de la cultura occidental a través de una serie de categorías que reflejan su visión unitaria del tiempo histórico. Me refiero, en concreto, a conceptos como cultura occidental, universalismo, cultura derivada, crisis, imitación, autenticidad y libertad. Es importante mencionar que en este apartado no voy a involucrar el tratamiento puntual de los fenómenos históricos que interpretaron en función de aquellas categorías porque éste será el propósito del segundo capítulo.

² W.H. Walsh, *Introducción a la filosofía de la historia*, 2ª ed. Trad. de Florentino M. Torner, México, Siglo XXI editores, 1990. 256 p. Karl Löwith, *El sentido de la historia: Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Trad. de Justo Fernández Bujan, Madrid, Aguilar, 1953. 321 p. Reyes Mate coord., *Filosofía de la historia*, Madrid, Editorial Trotta, 1993. p. 65-84. Concha Roldán, *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*, 2ª ed., prólogo de Javier Muguerza, Madrid, Ediciones Akal, 2005, 224 p. A. Danto, *op. cit.*, 155 p.

³ Nicolai Hartmann, "El pensar teleológico" en *Ontología*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, vol. 2, p. 227-397. Jerzy Topolski, "Fatalismo y teleología. El problema del determinismo en la explicación de los hechos pasados" en *Metodología de la historia*, 2ª ed., trad. de María Luisa Rodríguez Tapia, Madrid, Cátedra, 1985. 519 p., p. 207-215. Hans-Georg Gadamer, "La conexión de la escuela histórica con la hermenéutica romántica" en *Verdad y método*, 6ª ed. Salamanca, Sígueme, 2004, Tomo I, p. 125-140.

1.1 Filosofía especulativa de la historia y teleología: nociones básicas

El término filosofía de la historia no posee una definición plenamente determinada ni unívoca. Nos encontramos con un concepto cuyos significados han variado a lo largo del tiempo.⁴ La ambigüedad de esta expresión se debe, en parte, a que la misma palabra “historia” tiene una gran pluralidad de concepciones que dificultan la comprensión unívoca del vocablo.⁵ Lo mismo sucede con el término “filosofía”. No obstante, dicho concepto conserva una base semántica desde sus orígenes, la cual consiste en la reflexión racional y especulativa del mundo físico y metafísico.⁶

La expresión “historia” implica por lo menos dos significados: en primer lugar, el devenir humano *per se*; en segundo, la disciplina encargada de estudiar el pasado, es decir, la historiografía. Dicha polisemia abre al menos dos posibilidades de significación para el término filosofía de la historia. La primera consiste en dotar de significado e inteligibilidad a la realidad en sí. En esta variante, la visión filosófica del historiador unifica los acontecimientos dispersos en un solo proceso de desarrollo histórico. La segunda vía tiene que ver con la reflexión filosófica en

⁴ De igual forma, la aparición de la expresión como campo de estudio y como rama de la filosofía es debatible, sin embargo, continuamente se alude a la edición de 1785 del *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones y sobre los principales hechos de la historia, desde Carlomagno hasta Luis XIII* de Voltaire como la obra que la menciona por primera vez en su sentido moderno. *Vid.*, Karl Löwith, *op. cit.*, p. 7.

⁵ Suele entenderse por “historia” las siguientes tres nociones: en primer lugar, los acontecimientos pasados en sí; en segundo, la interpretación, explicación y exposición de ellos; por último, la disciplina encargada de estudiar el devenir, es decir, la historiografía. Para una reflexión más detallada sobre la problemática de la expresión “historia” consúltese a: Johan Huizinga, “En torno a una definición del concepto de historia” en *El concepto de la historia y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 86-97.

⁶ Etimológicamente significa “amor a la sabiduría”. Su origen se encuentra en la Grecia antigua, en donde se empleaba dicho concepto para diferenciar el conocimiento del sabio, “que conoce la razón de todo lo que rige” a través de un método racional-especulativo, como decía Heráclito, de otro tipo de saberes. *Vid.*, “Filosofía” en Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1964, Tomo I, p. 661-668.

torno a las actividades propias del quehacer historiográfico. Me referiré a esta última como filosofía crítica y a la anterior como filosofía especulativa.⁷

Como ya se ha mencionado, el objetivo del presente capítulo es caracterizar los enfoques de Samuel Ramos y Edmundo O’Gorman acerca de la estructura del devenir histórico. En esa medida, mi propósito es identificar sus reflexiones como filosofías especulativas de la historia, es decir, como filosofías vinculadas con la idea del acontecer humano en sí. Por este motivo, excluiré de mi exposición el tema de la filosofía crítica aun si el legado de O’Gorman, en su caso particular, también se explica desde esta vía.⁸ No obstante, de manera muy sintética, puedo decir que la filosofía crítica se encarga de estudiar las cuestiones relativas a la naturaleza misma de la disciplina historiográfica como, por ejemplo: las posibilidades de la cientificidad del conocimiento histórico; las cuestiones epistemológicas, como las condiciones de verdad y objetividad histórica; así como las cualidades del discurso histórico, como el empleo de generalizaciones para explicar los acontecimientos históricos, por sólo mencionar un caso.⁹

Definir la expresión filosofía especulativa de la historia no es una tarea sencilla debido a que se han manifestado distintas maneras de interpretar

⁷ Esta distinción la retomo de: W.H. Walsh, *op. cit.*, 256 p. Arthur Danto caracterizó a la filosofía especulativa como sustantiva y a la crítica como filosofía analítica de la historia. *Vid.*, A. Danto, “Filosofía de la historia substantiva y analítica”, *op. cit.*, p. 29-52. Por su parte, William Dray también abordó este tema en *Filosofía de la historia*, trad. de Molly K. Brown, México, UTEHA, c1953, 200 p.

⁸ Es importante mencionar que Edmundo O’Gorman también se afilió a la filosofía crítica, el máximo ejemplo de ello es su estudio analítico *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* de 1947. Para profundizar más en éste tema, consúltese principalmente a: Pilar Gilardi, *Huellas heideggerianas en la obra de Edmundo O’Gorman*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015, 124 p. Ainhoa Suárez Gómez, *Edmundo O’Gorman, la historia como conocimiento ontológico*, Tesis de licenciatura, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2014. 155 p. Álvaro Matute, “La genealogía de un historiólogo” en *Letras Libres*, julio, 2007.

⁹ Para una exposición puntual sobre la filosofía crítica de la historia consúltese a: Walsh, *op. cit.*, 256 p.

especulativamente al devenir humano a lo largo del tiempo. A continuación, voy a presentar de manera sintética algunos ejemplos especialmente significativos en la tradición europea. Es importante mencionar que mi intención no es explicar detalladamente este tema. Sólo expondré los planteamientos de los intelectuales que con mayor evidencia reflejan esta perspectiva en torno al devenir histórico. Al amparo de ello, concluiré con una definición práctica para la expresión filosofía especulativa que, posteriormente, emplearé para caracterizar las reflexiones de Ramos y O'Gorman.

La acepción del término “filosofía de la historia” está fuertemente vinculada con las reflexiones especulativas del pensamiento moderno occidental.¹⁰ Es en el Renacimiento cuando emergió una noción de autoconciencia del ser humano como único responsable de su pasado y de su destino, lo que marcaría la principal cualidad de las filosofías especulativas venideras.¹¹ La definitiva secularización de la esfera humana respecto a lo providencial, así como la crítica racional a los prejuicios teológicos de la hegemonía cristiana sobre la cultura occidental, fueron cualidades del pensamiento renacentista imprescindibles para la constitución de la conciencia histórica moderna.¹² En este sentido, concluyo que la conciencia

¹⁰ *Cfr.*, José M. Sevilla, “El concepto de filosofía de la historia en la modernidad” en Reyes Mate, *op. cit.*, p. 65-84.

¹¹ En la antigüedad clásica sólo se explicaba el pasado en función de necesidades específicas, mas no se llevaba a cabo una interpretación en torno a ella. De igual forma, durante la Edad Media, la hermenéutica se veía desplazada por el reconocimiento explicativo del pasado en referencia con lo escatológico y providencial. Por otro lado, es importante mencionar que el medioevo nos heredó los principios históricos de universalidad, sentido y finalidad, propios de las concepciones fatalistas judeocristianas. *Cfr.*, “La prehistoria de la filosofía de la historia” en Roldán, *op. cit.*, p. 21-48.

¹² La perspectiva renacentista del hombre como responsable de su pasado originó un interés pragmático por el estudio de los acontecimientos pretéritos. Ejemplo de ello son los enfoques históricos vinculados a concepciones políticas y jurídicas, como es el caso de Nicolás Maquiavelo y Francesco Guicciardini. *Vid.*, José M. Sevilla, “La filosofía de la conciencia histórica” en Reyes Mate, *op. cit.*, p. 71-76.

histórica es la autorreflexión que los seres humanos hacen de su pasado y asumen como parte de su horizonte histórico existencial y vivencial.¹³

Giambattista Vico es tal vez el intelectual renacentista cuyo pensamiento histórico es una de las expresiones más sugerentes de las filosofías especulativas modernas. De acuerdo con Concha Roldán, la importancia de la perspectiva histórica del napolitano radica principalmente en la fundamentación de la naturaleza humana como propiamente histórica. En la *Ciencia nueva* se evidencia la conciencia histórica de Vico, pues se plantea que lo que mejor conocemos es aquello que nosotros mismos hacemos. Esta premisa es el criterio y la regla que justifica el estudio del pasado, entendido éste como el conjunto de acciones humanas cuyo protagonista es el ser humano. En este sentido, el devenir histórico es un proceso creador de cultura, de sociedades e instituciones. Esto es lo que, según Vico, constituye la naturaleza común de las naciones.¹⁴

No obstante, a pesar de que se considere a *Principios de ciencia nueva. En torno a la naturaleza común de las naciones* de Vico, junto con *La ciudad de Dios contra los paganos* de San Agustín, como las obras pioneras de la filosofía de la historia, para Concha Roldán, la explicitación del carácter providencialista y teológico que ambas contienen las relegan para ser consideradas como auténticas filosofías modernas de la historia.¹⁵

¹³ Para dar esta definición me he basado en: *Ibid.*, p. 66.

¹⁴ *Vid.*, “Vico. La primera formulación de los principios del método histórico” en Concha Roldán, *op. cit.*, p. 59-64.

¹⁵ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 224.

En la Ilustración es cuando las filosofías especulativas de la historia se consolidan como materia independiente en torno al estudio del pasado humano. Los filósofos de esta época vieron en la razón el elemento que explica el progreso de la humanidad, cuyo destino se dirige a la plena secularización de su libertad respecto a lo divino y a lo natural.¹⁶ La primera expresión moderna de la “filosofía de la historia” fue definida como “la reflexión con espíritu filosófico sobre la historia” por Voltaire en el *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones y sobre los principales hechos de la historia, desde Carlomagno hasta Luis XIII*, publicado en 1785. En esta obra, Voltaire sustituyó las supersticiones y los prejuicios religiosos por lo racional, es decir, reemplazó la concepción providencial por un sentido progresista cuyo fin es la perfección de la razón humana.¹⁷

Además de Voltaire, los ilustrados que sobresalen por sus aportes a la concepción de la filosofía de la historia moderna son Herder, Kant y, principalmente, Hegel. La relevancia de Herder radica en la preponderancia que le atribuyó a lo individual como explicación racional de los acontecimientos históricos. En *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*, Herder interpretó el progreso humano a través del vínculo dialéctico de lo inmanente y lo trascendente, siendo la evolución de la naturaleza humana la primera vertiente y el plan divino la segunda. Se trata de una concepción teleológica de la naturaleza humana, puesto que, para Herder, el hombre es un fin en sí mismo cuya vida racional y moral justifica su existencia. La visión de Herder no es una noción unitaria del ser

¹⁶ Cfr., José M. Sevilla, “La filosofía ilustrada de la historia” en Reyes Mate, *op. cit.*, p. 73-84.

¹⁷ Vid., Karl Löwith, *op. cit.*, p. 7. “Voltaire. El origen de la expresión filosofía de la historia” en Concha Roldán, *op. cit.*, p. 55-59.

humano, ya que dividía al hombre en razas superiores e inferiores, dependiendo de su ubicación geográfica. A pesar de ello, consideraba que cada cultura tiene un valor intrínseco vinculado a un plan universal que persiste debajo de todas las distintas épocas y pueblos, esto implica un cierto relativismo que, junto con la idea de individualidad, Herder heredó a la ciencia histórica alemana del siglo XIX.¹⁸

De acuerdo con Walsh, el trasfondo moral es lo más sobresaliente de la de la filosofía de la historia de Kant. En *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Kant exhortó al filósofo a descubrir en el decurso histórico la intención real de la naturaleza humana. Dicho sentido es, para él, la “insociable sociabilidad”, cuyo objetivo es conducir a la humanidad a la paz perpetua garantizada por un Estado cosmopolita.¹⁹ Se trata de una fuerza natural que se sitúa por encima de los intereses individuales. Además, es un proceso dialéctico compuesto por los actos éticos, tanto buenos como malos, como los tratados de paz y las guerras que se han suscitado a lo largo del devenir humano. No obstante, en este planteamiento kantiano, la naturaleza se vale más de los antagonismos para producir la armonía superior. La ambición, la codicia y la perversión son puestas al servicio del plan general de la naturaleza cuya finalidad es el progreso moral.²⁰ Como se puede observar, se trata de una interpretación de causalidad y finalidad, es decir, de una concepción teleológica del acontecer histórico, en donde la naturaleza humana comprende en sí misma una finalidad ética *a priori*.

¹⁸ *Vid.*, “Filosofía especulativa de la historia: Kant y Herder” en Walsh, *op. cit.*, p. 157-162. “Herder. La piedra angular de la filosofía alemana de la historia” en Concha Roldán, *op. cit.*, p. 64-72.

¹⁹ Para una mejor comprensión de la “insociable sociabilidad” consúltese: Kant, *Hacia la paz perpetua*, edición de Roberto R. Aramayo, Madrid, Ediciones Alamanda, 2018, 134 p.

²⁰ Kant concluyó “que si la historia es el proceso en que el hombre se vuelve racional, no puede ser racional en su principio; por lo tanto, la fuerza que sirve de resorte al proceso no puede ser la razón humana, sino que debe ser lo opuesto de la razón, es decir, la pasión”. *Vid.*, Concha Roldán, *op. cit.*, p. 85.

Lo que suministra esta garantía es nada menos que la naturaleza, ese gran artista que según Lucrecio “ordena todas las cosas”, en cuyo curso mecánico se patentiza la finalidad de hacer surgir la concordia gracias al antagonismo de los seres humanos incluso contra su voluntad, por lo que se le denomina indistintamente destino o providencia; destino se le llama en cuanto imposición de los efectos de una causa cuyas leyes desconocemos, pero sin embargo, atendiendo a su finalidad en el transcurso del mundo como una profunda y suma sabiduría orientada hacia el fin final objetivo del género humano que predetermina ese curso del mundo, se le denomina providencia.²¹

En conclusión, para Kant, la historia consiste en un devenir ético-político, es el ámbito donde la moralidad y la legalidad deben realizarse como “proceso tendente al logro de la paz perpetua y universal”.²²

La filosofía de la historia de Hegel, por su parte, se considera el pináculo de las especulaciones filosóficas sobre la totalidad histórica en el contexto moderno. En *La razón de la historia*, Hegel describió con precisión la impronta de los filósofos que especulan sobre el devenir histórico:

Señores: El objeto de estos cursos es la filosofía de la historia universal. No necesito decir lo que es historia, historia universal. Nos basta con la idea que de ella solemos hacernos, y con la que estamos más o menos de acuerdo. Pero decir que existe una filosofía de la historia universal y que ella es el objeto de nuestro estudio, querer considerar filosóficamente la historia, sí es algo que puede chocarnos ya desde el título de estas lecciones y que parece exigir una explicación o, más bien, una justificación. Sin embargo, la filosofía de la historia no es sino la consideración pensante de ella, y nada nos es tan imposible como renunciar al pensamiento. Porque el hombre es un ser pensante. [...] Debemos buscar en la historia un fin universal, la meta final del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del sentimiento humano. [...] A aquellos de ustedes que aún no conocen la filosofía, les pediría que escuchasen esta exposición sobre la historia universal con fe en la Razón, con el deseo de conocerla; porque no es el deseo de acumular saberes, sino el de comprensión racional, el de conocimiento.²³

Desde esta perspectiva, la pretensión de la filosofía especulativa de descubrir el significado y la racionalidad de los acontecimientos históricos sólo

²¹ Kant, *op. cit.*, p. 95.

²² Concha Roldán, *op. cit.*, p. 86.

²³ Hegel, *La razón en la historia*, versión de Armando Gómez, Madrid, Seminarios y ediciones S.A., 1972, 333 p., p. 41-50.

puede comprenderse “en referencia a una estructura temporal más amplia de la que son componentes”.²⁴ Dichos acontecimientos adquieren sentido desde una mirada totalizante del tiempo y desde una interpretación que los abarque en un solo conjunto, es decir, sólo tienen significado con respecto a la “Historia”, entendida como una sola unidad de sucesos históricos. En este sentido, la palabra “Historia”, con mayúscula, es equivalente de la expresión historia universal.²⁵ Esta última, por su parte, es el conjunto de los acontecimientos históricos que el filósofo juzga vinculados entre sí y, por lo mismo, significativos. Dicho conjunto evidencia el sentido unitario del devenir histórico que se dirige hacia una finalidad.²⁶ Dentro del sistema histórico-filosófico de Hegel, la universalidad se comprende a partir de lo individual. Además del “gran hombre de la historia universal”, el carácter singular de los pueblos, las culturas y las épocas afirman la preponderancia de la objetividad, en este caso, de la Razón, es decir, del Espíritu (*Geist*),²⁷ cuyo sentido se manifiesta en los acontecimientos que el filósofo de la historia interpreta como significativos.²⁸

²⁴ A. Danto, *op. cit.*, p. 39.

²⁵ Löwith definió a la filosofía especulativa de la historia como la “interpretación sistemática de la historia universal, de acuerdo con un principio según el cual los acontecimientos históricos se unifican en su sucesión y se dirigen hacia un significado fundamental”. *Vid.*, Löwith, *op. cit.*, p. 7-26.

²⁶ Esta universalidad, según Karl Löwith, depende de una interpretación implícitamente teológica o escatológica del devenir. Sin embargo, dicha interpretación no necesariamente se relaciona con la creencia en torno a un dios o fuerzas divinas que rigen los procesos históricos, sino a la “unidad de la historia del mundo” que se dirige “hacia un mundo mejor”. *Ibid.*, p. 7-26.

²⁷ La interacción entre el espíritu universal (cultura objetiva) y los espíritus finitos (cultura subjetiva) conforma el movimiento dialéctico del curso histórico. El espíritu trascendental es la objetividad activa, mientras que los pueblos, las épocas y los individuos representan las formas de la subjetividad finita. Para una exposición más detallada de las definiciones “cultura objetiva” y “cultura subjetiva” véase: Elsa Cecilia Frost, “El concepto de cultura” en *Las categorías de la cultura mexicana*, 4ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 2009, 328 p., p. 63-71.

²⁸ Para esta breve exposición de algunas de las características de la filosofía de la historia de Hegel he consultado: Berta Pérez Rodríguez, “Hegel y el fin de la historia” en *Revista de filosofía*, vol. 28, núm. 2, 2003, p. 325-352.

Es en la Historia, según Hegel, donde el “Espíritu” se hace inmanente a través de la razón universal. La racionalidad como sentido del devenir histórico es la relación dinámica de los modos en que el hombre conoce e interpreta al mundo y su destino en él. En este sentido, la acumulación de diversos tipos de conocimientos (el saber político, histórico, artístico y religioso, entre otros) se concibe como una forma progresiva en la que el carácter supraindividual del Espíritu conoce a la realidad. La Historia es, así, la dialéctica entre la conciencia del ser humano y su conocimiento del mundo. La síntesis de dicha reciprocidad es la experiencia cognitiva humana adquirida en las diversas épocas históricas. Esta es la constitución de la razón universal y, por lo tanto, del Espíritu hegeliano. Lo que da sentido al acontecer histórico como proceso de una evolución cognitiva de la humanidad es el descubrimiento paulatino de su propia libertad, es decir, de la emancipación total del hombre para dominar su realidad. La Historia, para Hegel, es la prueba de aquella verdad objetiva.²⁹

La libertad como ideal de la dialéctica histórica, no obstante, sólo se manifiesta en las personas cuyas acciones, conscientes o inconscientes, son decisivas y significativas para la Historia. En prácticamente todas las filosofías especulativas del pensamiento moderno, el espíritu trascendental se manifiesta en la cultura europea occidental. De nuevo, Hegel es el máximo representante de esta interpretación de la primacía de occidente. Dentro de su reflexión histórico-filosófica, Europa es la síntesis de los logros humanos de las civilizaciones que por siglos han habitado alrededor del Mediterráneo. Dicha concepción europeísta

²⁹ Cfr., Daniel Brauer, “La dialéctica de la Historia en Hegel” en Reyes Mate, *op. cit.*, p. 104-117. Berta Pérez, *op. cit.*, p. 325-352.

refleja y justifica el plan ecuménico de la historia universal: la civilización occidental debe expandirse por todo el mundo para transmitir los valores absolutos europeos y, así, lograr la plena libertad humana. Para estas filosofías, sólo los acontecimientos históricos que se relacionan con el desarrollo gradual de occidente se consideran significativos y, por lo mismo, pertenecientes al proceso universal. De igual forma, la apropiación de la cultura europea por parte de los no occidentales es la única manera de garantizar su entrada en el progreso de la humanidad.³⁰

A partir de esta breve exposición de las cualidades que considero más sobresalientes de las reflexiones especulativas modernas e ilustradas, concluyo que la expresión filosofía especulativa de la historia designa la interpretación y explicación de la triada temporal pasado, presente y futuro entendida como una unidad temporal con significado para la humanidad. A la luz de lo dicho, este tipo de reflexión filosófica se ocupa de comprender el devenir humano en su totalidad a través de la actividad mental de dotar al pasado con un principio, con un sentido, con una finalidad y, así, descubrir filosóficamente una racionalidad entre la diversidad de los hechos que, en algunas ocasiones, puede sugerir la proposición de leyes, teorías o generalidades en torno al transcurso del tiempo histórico.³¹

La teleología, por su parte, es una cualidad fundamental de las filosofías especulativas modernas puesto que, en virtud de ella, el filósofo puede comprender

³⁰ Para una mejor comprensión de la postura occidentalista de la filosofía hegeliana véase: “La marcha de la historia”, “Las condiciones naturales. El fundamento geográfico de la historia universal” y “La división de la historia universal” en Hegel, *op. cit.*, 189-322.

³¹ Para dar esta definición me he basado principalmente en: Löwith, *op. cit.*, p. 7. Daniel Brauer, “La filosofía idealista de la historia” en Reyes Mate, *op. cit.*, p. 65-84.

y explicar la relación causal de los acontecimientos heterogéneos que se unifican hacia un significado último. El pensamiento teleológico plantea un proceso dialéctico entre la variabilidad de acontecimientos particulares y significativos que se sintetizan en un sentido unitario que los abarca en su totalidad (en el caso de los pensamientos modernos, dicho sentido se refiere a la universalidad de la cultura occidental).³² En este caso, “la dialéctica permite entonces pasar de la multiplicidad a la unidad y mostrar a ésta como fundamento de aquélla”.³³ De modo que la relación causal entre los sucesos históricos se comprende en vista de una finalidad ecuménica: alcanzar la libertad.

Es importante advertir que la interpretación teleológica no tiene el mismo significado cuando se aplica a los procesos de la naturaleza o a los actos morales. En el primer caso, lo teleológico es concebido como determinismo y sustancialismo: el desarrollo de la naturaleza está predispuesto y condicionado a partir de su origen, por lo tanto, todo fenómeno natural está predeterminado desde su esencia. En el segundo, los fenómenos humanos dependen de la libre voluntad para actuar, así como de la toma de decisiones que los conduzcan a un *telos*.³⁴

De acuerdo con Gadamer, la libertad es el vínculo que une a la interpretación teleológica con la explicación de la causalidad del devenir histórico. Para este autor, la teleología no convierte a la realidad histórica “en un sistema

³² Cfr., Topolski, *op. cit.*, p. 207-215.

³³ Vid., “Dialéctica” en Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 444-450.

³⁴ Como se puede percatar en este último caso, la relación entre la teleología de los actos morales y la libertad es una correspondencia que implica la formulación de proposiciones que incluyen finalidades y propósitos dentro de los juicios reflexivos. Este tema fue ampliamente estudiado por Kant en la *Crítica del juicio*. Para un mayor conocimiento de esta problemática véase: “Crítica del juicio teleológico”, “Dialéctica del juicio teleológico” y “Metodología del juicio teleológico” en Kant, *Crítica del juicio*, Madrid, Librerías de Francisco Iruveda, Antonio Novo, 1876. Cfr., Ferrater, *op. cit.*, p. 767.

apriorista en el que los actores estarían insertados como en un mecanismo que los controlase sin que ellos lo supiesen”.³⁵ Por el contrario, el pensamiento teleológico involucra la libertad de acción la cual conlleva una trama infinita de acontecimientos dentro de los cuales existen sucesos significativos. Es decir, “tales momentos confieren su articulación al nexo histórico porque en ellos una acción libre se vuelve históricamente decisiva”.³⁶ Este teleologismo, distinguido por Gadamer, no se atiene a la postulación general de un devenir histórico trascendental y objetivo. En cambio, el fenómeno del que parte es completamente inmanente a los actos humanos. En este sentido, la dirección que toman las acciones humanas en el transcurso del tiempo guarda una reciprocidad causal con sus metas conscientes.

No obstante, varias filosofías especulativas asocian la teleología de las acciones humanas con supuestos idealistas que contribuyen a identificar en ellas cualidades propiamente deterministas y sustancialistas. El supuesto implícito principal es que hay un ideal universal “en el obrar histórico del hombre que no se agota en su conciencia de fines y en su previsión”.³⁷ Es el mismo fenómeno que condujo a Hegel a considerar los individuos conductores de la Historia como administradores del “espíritu de su pueblo”. Se trata, de acuerdo con Nicolai Hartmann, de una “teleología de la vida histórica de pueblos y grupos enteros de pueblos que no es la del hombre”. Es un teleologismo del espíritu objetivo o, en el caso de las filosofías especulativas modernas, de la historia universal.³⁸

³⁵ Gadamer, *op. cit.*, p. 129.

³⁶ *Ibid.*, p. 129.

³⁷ Hartmann, *op. cit.*, p. 266.

³⁸ *Cfr.*, “La teleología de la historia” en *Ibid.*, p. 266-268.

Para Topolski y Hartmann, la explicación teleológica del espíritu objetivo se acerca más al teleologismo de la naturaleza que al de los actos morales porque contiene un esencialismo tácito. Desde esta perspectiva, las “tendencias históricas”³⁹ que marcan el paradigma de una determinada época parecen estar presentes desde un principio en el ser de la cultura objetiva. Cuando tales tendencias se hacen conscientes, adoptan el carácter de metas o ideas que el hombre asume como sus propios fines. No obstante, menciona Hartmann, el problema es que dichas tendencias operen históricamente antes de hacerse conscientes o inmanentes. Esto es lo que da como consecuencia al pensamiento teleológico determinista.⁴⁰

En este sentido, algunas filosofías especulativas interpretan y explican el devenir histórico de la cultura occidental con un propósito inherente a su ser. Para estas propuestas filosóficas, la idea primigenia que la impulsa y la efectúa en la totalidad del tiempo tiene que ser necesariamente universal para lograr su finalidad. En el caso de las filosofías especulativas modernas, la libertad es la idea que se concibe como esencia, sentido y *telos* del ser humano y de su cultura. No obstante, estas reflexiones consideran que sólo en occidente es en donde se ha desarrollado dicha cualidad esencial. Esto es lo que justifica el plan ecuménico de aquella cultura, la cual tiene el designio de expandir la libertad por toda la humanidad. Estas son justamente las cualidades que voy a destacar en la siguiente sección para concluir que las interpretaciones históricas de Ramos y O’Gorman pueden ser

³⁹ Con esta expresión, Hartmann se refirió a las ideas que dotan de sentido a la historia universal. *Ibid.*, p. 266-268.

⁴⁰ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 266-268.

vistas como teleologías que, a primera vista, pueden parecer deterministas por contener una meta ideal inherente al ser humano, me refiero a la libertad, pero que, por otro lado, esta misma libertad, comprendida como libre albedrío, los acerca más al teleologismo ético explicado por Gadamer.

En resumen, la teleología es la explicación filosófica, propia de la metafísica, que se encarga de dar cuenta de la realidad a través de la relación de causas finales. Es decir, interpreta los fines o propósitos de algo atribuyéndolos a un proceso de causalidad inherente al ser. Además, el pensamiento teleológico racionaliza la diversidad de sucesos humanos en un sentido unitario que se dirige a un fin esencialmente predispuesto.⁴¹

⁴¹ *Vid.*, "Teleología" en: *Ibid.*, p. 767-769. Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 1121. Robert Audi, *Diccionario Akal de filosofía*, Madrid, Ediciones Akal, 2004, p. 931. Honderich, *Enciclopedia Oxford de Filosofía*, trad. de Carmen García Trevijano, Madrid, Editorial Tecnos, 2008, p. 362-363.

1.2 La estructura del devenir histórico en el pensamiento de Samuel Ramos y Edmundo O´Gorman

Desde mi punto de vista, la interpretación en torno a la estructura del devenir humano en el pensamiento de Samuel Ramos y Edmundo O´Gorman es una reflexión especulativa y una explicación teleológica sobre los acontecimientos históricos. A pesar de que se trate de autores del siglo XX, me parece que ambos interpretaron la totalidad del tiempo con un enfoque muy similar al de los intelectuales del pensamiento moderno del XVIII y XIX, sobre todo de la centuria ilustrada. No obstante, es importante aclarar que también existen diferencias significativas como la nula creencia en leyes del desarrollo del devenir histórico, así como la negación de un fin de la historia comprendido como la culminación de todo proceso histórico. Es por esto que los planteamientos de Ramos y O´Gorman no deben entenderse estrictamente como filosofías especulativas de carácter teleológico en el sentido decimonónico del término, aunque existan razones teóricas para caracterizarlas de ese modo.

En este sentido, para ambos es la conciencia histórica lo que hace imprescindible el estudio de nuestro pasado porque, por medio de esta cualidad, podemos entender nuestro presente y proyectarnos hacia el futuro. Al igual que Vico, Ramos y O´Gorman consideraban que el ser humano, así como sus acciones y creaciones, es histórico y que solo él es responsable de su devenir. Por otro lado, sus planteamientos filosóficos contienen rasgos característicos de las reflexiones de los ilustrados, en concreto, me refiero a las ideas de la racionalidad del curso histórico, un cierto sentido progresivo del acontecer, la explicación e interpretación teleológica y, sobre todo, la creencia en la secularización de la libertad como

finalidad humana. Ejemplo de ello es la preponderancia que le otorgaban a lo individual como explicación del acontecer en general, tal y como lo hacía Herder. Otro caso es el trasfondo ético como la base para comprender la finalidad práctica de sus reflexiones especulativas, del mismo modo que la filosofía kantiana. Además, ambos planteamientos filosóficos son muy similares al sistema hegeliano en cuanto a que interpretan los acontecimientos dentro del marco de una historia universal cuyo objetivo es alcanzar la libertad. Por último, sin abundar por lo pronto, cabría señalar la marcada postura europeísta, occidentalista y elitista de estos dos autores mexicanos, actitud que responde a esta aparente filiación con las filosofías modernas.

Las equiparaciones anteriores me permiten plantear que Ramos y O’Gorman concebían una sola unidad histórica que se compone con los sucesos más significativos de la humanidad. En ambos casos, la cultura occidental es la unidad objetiva del acontecer histórico general y su transcurso a través del tiempo, así como los sucesos que se relacionan con ella, conforman el proceso de la historia universal. En consecuencia, se puede afirmar que las reflexiones filosóficas de estos autores en torno al devenir de la cultura mexicana pueden identificarse como filosofías especulativas de la historia en el sentido antes expuesto que revisten, además, un carácter teleológico.⁴²

⁴² Los estudios más relevantes que analizan algunas de las cualidades propias de las filosofías especulativas de la historia dentro de las reflexiones de Ramos y O’Gorman en torno al devenir histórico son: Carlos Lepe, “Samuel Ramos” en Rovira Gaspar, *Una aproximación a la historia de las ideas en México*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2011, Tomo II. Mario Magallón, “Samuel Ramos y su idea de cultura en México” en *Temas de Ciencia y Tecnología*, vol. 11, núm. 33, septiembre-diciembre 2007, p. 13-22. Abelardo Villegas, *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993. Díaz Maldonado, “La filosofía de la historia de Edmundo O’Gorman” en *Revista de la Universidad de México*, núm. 33, noviembre 2006. “La ruta de la invención: el jardín de los senderos que se bifurcan” en Evelia Trejo

A reserva de analizar este problema con mayor profundidad más adelante, diré que, en términos generales, tanto Ramos como O'Gorman, interpretaron la ontología de la cultura mexicana en función de categorías que reflejan la presencia de cualidades propias de las filosofías especulativas modernas de la historia. Ambos sostuvieron, por ejemplo, que las culturas americanas son derivadas porque forman parte de la expansión ecuménica occidental. No obstante, Latinoamérica se encontraba, desde su perspectiva, en un estado de crisis de identidad cultural porque no había sido capaz de tomar conciencia de su propio pasado como la piedra angular en la constitución de su ser. Los dos compartieron la creencia de que este trauma ontológico había originado el problema de la mimesis cultural de las naciones hispanoamericanas. Al no ser capaces de asumir una identidad propia, estas culturas, relativamente nuevas, habían proyectado su ideal en las civilizaciones más avanzadas. El problema, decían estos autores, es que imitaban a Europa y Estados Unidos, y no eran capaces de asumir con responsabilidad los valores universales de la cultura occidental que las llevasen a la vida auténtica. Para alcanzar la autenticidad cultural, ambos autores propusieron una labor de apropiación de dicha cultura ajustándola a las circunstancias locales. Planteaban que se requería tener conciencia de nuestra ontología como una estructura que, si bien procede de un espíritu objetivo, tiene la capacidad de transformarse porque su esencia es fundamentalmente mutable e histórica. Sólo así las culturas latinoamericanas podrían entrar al progreso de la historia universal, cuyo *telos* es alcanzar la libertad.

ed. *Escribir la historia en el siglo XX. Treinta lecturas*, México, UNAM, IIH, 2005, p. 291-314. Andrés Kozel, *La idea de América en el historicismo mexicano: José Gaos, Edmundo O'Gorman y Leopoldo Zea*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2012. Ainhoa Suárez, *op. cit.*, 124 p.

Las ideas de cultura occidental, universalismo, cultura derivada, crisis de identidad, imitación, autenticidad y libertad son los pilares de la interpretación especulativa de la estructura del devenir histórico de las culturas americanas dentro de las reflexiones filosóficas de Ramos y O´Gorman. Del mismo modo, ambos emplearon dichas ideas como categorías y conceptos para interpretar y explicar los acontecimientos de la historia mexicana dentro del contexto de la historia universal.⁴³

Desde mi punto de vista, prácticamente toda la empresa intelectual de estos autores puede comprenderse a partir de esta perspectiva cuyo núcleo es la reflexión especulativa del acontecer histórico. En el caso de Ramos, considero que su visión en torno a la totalidad del tiempo se sintetiza fundamentalmente en sus obras más representativas.

El perfil del hombre y la cultura en México,⁴⁴ publicado en 1934,⁴⁵ es un ensayo de caracterología y de filosofía de la cultura que pretende explicar “las

⁴³ En el siguiente capítulo trataré puntualmente cada idea descrita, así como su empleo dentro de las interpretaciones y explicaciones históricas de Ramos y O´Gorman.

⁴⁴ La edición que empleo para mi investigación es: Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª ed., México, ESPASA, 1993, 145 p.

⁴⁵ Es importante señalar que las tres primeras ediciones de *El perfil del hombre y la cultura en México* presentan cambios considerables. De acuerdo con Guillermo Hurtado, en la primera edición no hay mención alguna de la filosofía de Ortega y Gasset, a pesar de la evidente filiación de Ramos con el pensamiento del madrileño. Hurtado considera que, en esta primera versión, Ramos se basó en la idea de autodenigración de Carlos Pereyra (similar a la idea del sentimiento de inferioridad del psicoanálisis de Ramos), en el bovarismo nacional de Antonio Caso, en el psicoanálisis de Alfred Adler, en el individualismo de Salvador Madariaga, en el egipcismo indígena de Wilhelm Worringer, los estudios culturales de Ernst Curtius y la noción de pueblos indígenas de Keyserling, más que en el perspectivismo, el circunstancialismo y el raciovitalismo de la filosofía orteguiana. Hurtado supone que Ramos retomó la filosofía de Ortega después de leer un artículo nombrado “El hombre a la defensiva” de 1929. En dicho ensayo, Ortega realizó un análisis sobre la figura popular del “guarango” argentino, muy parecido al “pelado” de Ramos en *El perfil del hombre y la cultura en México*. Sobre la tercera edición, Hurtado nos menciona que Ramos agregó un prólogo nuevo, en donde ubicó su labor como filosofía de la cultura, además de siete capítulos inéditos, los cuales son: “La educación y el sentimiento de inferioridad”, “La pasión y el interés”, “Juventud utopista”, “La lucha de las generaciones”, “Cómo orientar nuestro pensamiento”, “La pedantería” y “Justo Sierra y la evolución política de México”.

modalidades originales del hombre mexicano y su cultura” para “emprender seriamente una reforma espiritual de México”, la cual se funda en el carácter psicológico-ontológico del individuo mexicano.⁴⁶ Estas palabras expresan y resumen la carga especulativa y pragmática del proyecto filosófico general de Ramos. La preponderancia de lo individual sobre lo general se refleja en estas oraciones cuyo fin presupone la indagación de los síntomas del ser mexicano como producto de un supuesto desajuste cultural. Es decir, Ramos intentó demostrar y subsanar las carencias de la identidad cultural mexicana a partir del examen del carácter decadente del mexicano.⁴⁷ En este aspecto, la pretensión de querer explicar las “modalidades originales” de nuestro ser admite una idea *a priori* que tiene que ver con la creencia en una cultura objetiva que dota de sentido a “lo mexicano”.⁴⁸ Esto nos revela que Ramos procuró descubrir los orígenes ontológicos del mexicano (las cualidades que asume de aquella cultura objetiva) y, por otro lado, también nos indica que consideraba al ser mutable, puesto que creía

Vid., Guillermo Hurtado, “Samuel Ramos, filósofo” en *Cuadernos americanos*, vol. 1, núm. 139, enero-marzo 2012, p. 59-69.

⁴⁶ Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, *op. cit.*, p. 10.

⁴⁷ La caracterología del mexicano de Ramos es un estudio psicoanalítico que se centra en las deficiencias de la identidad mexicana. Ramos ubicó principalmente tres perfiles que demuestran dicho desajuste cultural del mexicano: “el pelado”, “el mexicano de la ciudad” y “el burgués mexicano”. *Vid.*, “Psicoanálisis del mexicano” en *Ibid.*, p. 50-65. Además de Ramos, varios intelectuales del país se propusieron analizar el carácter mexicano, siendo *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz la obra más sobresaliente. No obstante, es importante mencionar que el interés por describir el carácter humano en aquella época no era exclusivo de México. En aquellos años, los estudios de caracterología tomaron gran relevancia en Francia, “en donde René Le Senne, en cercanía con el psicoanálisis freudiano, había tratado de impulsar el uso de los datos ‘caracteriales’ de la experiencia intelectual y social, es un estudio de las disposiciones psíquicas y su relación con los acontecimientos”. En el contexto iberoamericano los análisis de Ortega y Gasset cobraron una significación especial; el filósofo español “proponía elaborar una caracterología con base en el orden y proporción de tres clases de fenómenos psíquicos: la vitalidad (o alma corporal), el alma y el espíritu (intelecto, voluntad y sensibilidad para los valores). Javier Rico Moreno, *La historia y el laberinto. Hacia una estética del devenir en Octavio Paz*, México, Bonilla Artigas Editores, 2013, p. 175-176.

⁴⁸ Con la expresión “lo mexicano” me refiero a los individuos y a la cultura de México. Para esta breve definición me he basado principalmente en: Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, 2ª ed. México, UNAM, 1979, 235 p.

que es posible “reformarlo” mediante el conocimiento consciente de dichas modalidades originales, es decir, de su pasado. De tal forma que conocer aquellas modalidades implica, además, una perspectiva ontológica historizante. Estas dos cuestiones (el reconocimiento de una cultura objetiva y la historicidad del ser) tienen que ver con la creencia, muy explícita del autor, en torno a la idea de una cultura universal, la europea occidental, de la cual provienen las demás, en este caso la mexicana y el resto de las latinoamericanas.⁴⁹

De acuerdo con estos planteamientos, el problema central de la decadencia de la identidad cultural mexicana en *El perfil del hombre y la cultura en México* es el sentimiento de inferioridad producto de la imitación cultural. Aquí, de nuevo, Ramos explicó lo general a partir de lo individual. Mencionó que “este sentimiento es el efecto de una inadaptación de sus verdaderos recursos a los fines que se propone realizar”.⁵⁰ En esta perspectiva, el individuo es un ser teleológico que persigue fines bajo sus propias decisiones, conscientes o inconscientes, es decir, libremente, acciones las cuales afectan a toda su sociedad.⁵¹ Ejemplo de ello, según Ramos, es la historia de nuestro país como nación independiente:

Siendo todavía un país muy joven, quiso, de un salto, ponerse a la altura de la vieja civilización europea, y entonces estalló el conflicto en lo que se quiere y lo que se puede [...]. La solución consistió en imitar a Europa, sus ideas, sus instituciones, creando así ciertas ficciones colectivas que, al ser tomadas por nosotros como un hecho, han resuelto el conflicto psicológico de un modo artificial.⁵²

⁴⁹ En el siguiente capítulo daré un análisis puntual de este tema en torno a la idea de cultura derivada.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁵¹ Retomo las ideas de “ser teleológico” y de la “preponderancia del individuo por sobre lo social” de: Carlos Lepe, “Samuel Ramos” en Rovira Gaspar, *Una aproximación a la historia de las ideas en México*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2011, Tomo II.

⁵² Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, *op. cit.*, p. 15.

A la luz de esta perspectiva, las acciones de los hombres de poder transgreden a la identidad colectiva. En virtud de ello, Ramos habló de México como una realidad histórica concreta, es decir, como una individualidad que también persigue fines propios. Se trata de una forma figurativa de interpretar el fenómeno de lo mexicano. En este sentido, México es un “cuasipersonaje”⁵³ generado por medio de una prosopopeya.⁵⁴ Esto quiere decir que el autor le atribuye a una entidad colectiva las cualidades propias de un individuo. De este modo, Ramos interpretó a México como una entidad casi con vida propia, muy similar al *Geist* de algunas filosofías especulativas modernas. Al respecto, en *El perfil del hombre y la cultura en México*, el autor realizó una analogía de la cultura mexicana con la vida humana.⁵⁵ En esa obra se afirma que nuestro país es joven y, por lo mismo, se encuentra en una edad de fantasía e ilusión. No se trata de una nación infantil, como es el caso de los pueblos indígenas, carentes de inteligencia y espiritualidad.⁵⁶ No obstante, al México independiente le hace falta “adquirir la sabiduría de la vida” por medio de la experiencia histórica.

⁵³ Los cuasipersonajes, de acuerdo con Paul Ricoeur, son “las entidades de primer orden del conocimiento histórico, entidades sociales que, si bien no pueden descomponerse en infinidad de acciones individuales, mencionan, no obstante, en su constitución y en su definición, a individuos capaces de ser tenidos por personajes de una narración”. *Vid.*, “Las entidades de primer orden en la historiografía” en Paul Ricoeur, *Tiempo y narración*, 5ª ed., trad. de Agustín Neira, México, Siglo XXI editores, 2004, Tomo I, p. 315-334.

⁵⁴ La prosopopeya es una figura retórica que consiste en atribuir a los seres inanimados, abstractos o irracionales características, cualidades o acciones propias de los seres animados o racionales. *Vid.*, “Metáfora” en Helena Beristaín, *Diccionario de retórica y poética*. 7ª ed., México, Editorial Porrúa, 1995, 508 p., p. 308-309. RAE, s.v. “prosopopeya”, consultado el 20 de marzo del 2019, <https://dle.rae.es/?id=UQXqpUp>

⁵⁵ Dicha analogía también se encuentra presente en *La evolución histórica de México* de Emilio Rabasa y en *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz.

⁵⁶ Ramos empleó la expresión “egipticismo indígena” para caracterizar a las sociedades indígenas americanas como culturas estáticas, es decir, conformistas, con espíritu “pasivo”, dispuestos a ser esclavizados y reacios a toda transformación vital que, por lo mismo, “se oponen a ser arrastrados por el torrente de la evolución universal”. *Vid.*, “El egipticismo indígena” en *Ibid.*, p. 36-37.

Desde mi perspectiva, la analogía entre la entidad colectiva y el individuo es una explicación teleológica porque presupone la consecución causal de las etapas, o en este caso edades, de la historia de México. De acuerdo con esto, en el planteamiento de Ramos el mundo prehispánico es un niño que, a través de la gestación colonial, llegó a la juventud durante el siglo XIX. Esta causalidad obedece a una intención de proyectarse hacia el futuro, es decir, de “madurar” por medio de la conciencia histórica y de la libre reivindicación auténtica de la cultura madre, la europea occidental y, en este sentido, insertarse en el proceso de la historia universal.⁵⁷

Es en *Hacia un nuevo humanismo*, de 1940,⁵⁸ en donde Samuel Ramos expuso su propuesta sobre cómo alcanzar la autenticidad cultural, es decir, cómo adaptar los valores universales de occidente a nuestras circunstancias. Se trata de un ensayo de antropología filosófica que, en virtud de ello, se propone dar cuenta de un análisis integral del ser humano. Aquí, Ramos se afilió a los estudios antropológicos de Max Scheler y suscribió su propósito en torno al conocimiento del ser como sujeto universal.⁵⁹ La obra parte de la creencia en una estructura común a la naturaleza humana. Según este planteamiento, el dualismo entre materia y espíritu es la esencia del ser humano. La dialéctica entre estas dos tendencias conforma el sentido de todo proceso histórico, reflejado en la pugna entre civilización y cultura, en donde la primera representa a la naturaleza instintiva,

⁵⁷ Vid., “Prólogo” en *Ibid.*, p. 9-18.

⁵⁸ La versión que utilizo en esta investigación es la siguiente: Samuel Ramos, *Hacia un nuevo humanismo* en *Obras completas*, México, UNAM, 1976, Tomo II, p. 3-75.

⁵⁹ En “Samuel Ramos, filósofo”, Hurtado analiza la apropiación de la filosofía de Scheler en la obra de Ramos. Vid., Guillermo Hurtado, “Samuel Ramos, filósofo” en *Cuadernos americanos*, vol. 1, núm. 139, enero-marzo 2012, p. 59-69.

es decir, lo material, y la segunda a la vida espiritual, el equilibrio entre lo racional y lo pasional.⁶⁰ Como se puede conjeturar, este es el racionalismo con el que Ramos explica e interpreta al devenir histórico.

El desajuste ontológico e histórico tiene que ver justamente con el desequilibrio entre lo material y lo espiritual, es decir, entre la civilización y la cultura. Recordemos que cuando se publicó *Hacia un nuevo humanismo* el mundo occidental se encontraba al borde de una crisis humanitaria debido a los conflictos de la Segunda Guerra Mundial. Siguiendo a Oswald Spengler, Ramos interpretó la coyuntura histórica como producto de la decadencia inminente de la civilización de occidente. El problema radica, según el autor, en que la humanidad ha sobreestimado el bienestar material que trae consigo la vida civilizada.⁶¹ De acuerdo con esto, la crisis de nuestro tiempo es una crisis propia del ser humano, de su espiritualidad y, por lo tanto, de su cultura. La razón y las pasiones han sido puestas al servicio de los “instintos animales”⁶² de los individuos y solo la vuelta al humanismo puede salvar a nuestra circunstancia, exhortó el autor.

Es importante señalar que Ramos no definió lo que comprendía por humanismo. No obstante, a través de la lectura de *Hacia un nuevo humanismo* se puede suponer que el concepto se refiere a los valores universales heredados de

⁶⁰ Vid., “La crisis del humanismo” y “La variación de las categorías” en Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, *op. cit.*, p. 3-75.

⁶¹ “El disfrute del dinero como instrumento de poder, y como medio para obtener el bienestar material y la vida confortable, los placeres sexuales, el deporte, los viajes, la locomoción, y una multitud de diversiones excitantes constituyen la variada perspectiva en que se proyecta la existencia del hombre moderno”. *Ibid.*, p. 4.

⁶² Para Ramos, la naturaleza humana es, en parte, animal. Lo que diferencia a los humanos de los animales es la cualidad de vivir en sociedades políticamente organizadas. De aquí que el autor retomó la expresión aristotélica “animal político” para referirse a la esencia del ser humano: “No puede desconocer la ontología de la existencia humana el hecho de que el hombre es un animal político, un ser que vive en la sociedad”. *Ibid.*, p. 31.

occidente, los cuales conforman los cimientos de la autenticidad espiritual. En *El perfil del hombre y la cultura en México*, el autor mencionó que estos valores son el legado cultural del humanismo grecolatino que se han manifestado a lo largo de la historia filosófica de Europa.⁶³ Se trata de una visión cíclico-progresiva del curso histórico muy similar al *corso e ricorso storico* de Vico: desde la Antigüedad, dijo el autor, pasando por la Edad Media y el Renacimiento, los valores humanistas han tenido varias “curvas” de ascensos y caídas, es decir, etapas de júbilo y de crisis que, no obstante, conservan un progreso gradual como experiencia cognoscitiva humana, muy similar a la ontología de Hegel.⁶⁴

De acuerdo con Ramos, es tarea de los intelectuales del presente forjar el equilibrio entre materia y espíritu para proyectarse hacia un nuevo humanismo. Es imprescindible señalar que, para el autor, este objetivo sólo puede lograrse asumiendo la conciencia histórica propia del humanismo europeo.⁶⁵ Siguiendo a Kant, Ramos sostuvo que “la conciencia humana no es sólo conciencia del ser, sino también del deber ser”, de modo que el ser humano es consciente de los fines que persigue. Por lo tanto, no es un ser estático, sino “más bien un proceso infinito en constante devenir que se realiza a través de la historia”.⁶⁶ Como se puede observar, en este planteamiento se concibe al ser como histórico y teleológico. No obstante, no se trata de un teleologismo fatalista que a primera vista puede parecer, puesto que el futuro del ser es un horizonte lleno de posibilidades que “hacen incierto su destino”. En este aspecto, Ramos proclamó a la libertad, ante el

⁶³ Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, op. cit., p. 18.

⁶⁴ Vid., “Las teorías del hombre y la curva del humanismo” en Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, op. cit., p. 33-35.

⁶⁵ Cfr., Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, op. cit., p. 18.

⁶⁶ Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, op. cit., p. 31-32.

crisol de probabilidades, como la clave para “crearse a sí mismo” equilibrando la balanza entre materia y espíritu. Se trata de un ser teleológico que, por medio de la libertad, toma acciones conscientes que persiguen un ideal y que, a la postre, resultan significativas por ser constructos de su proceso histórico existencial y vital.⁶⁷

En el siglo XX, la crisis del humanismo se debe a que, según Ramos, la civilización ha reprimido a la libertad por medio del trabajo mecánico y de la imposición de ligaduras materiales innecesarias.⁶⁸ Debe ser la finalidad de los humanistas enseñar los valores universales de occidente para generar conciencia en torno a nuestra inminente libertad. Como ya se ha mencionado, este es el objetivo general de *Hacia un nuevo humanismo*. En *Historia de la filosofía en México*,⁶⁹ a grandes rasgos, se exhorta a los intelectuales mexicanos a reflexionar en torno a la apropiación del humanismo a lo largo de nuestra historia con el propósito de conocer el panorama del cual deben partir para salvar su circunstancia.

Es así como Ramos, por medio de su antropología filosófica, puso los cimientos de la educación humanista como propuesta para salir de la crisis de identidad cultural mexicana. En otras palabras, Ramos partió de una perspectiva especulativa y desde una interpretación teleológica del ser y del devenir histórico (su filosofía de la cultura vertida principalmente en *El Perfil del hombre y la cultura en México*) para construir su proyecto humanista de salvación (con su antropología

⁶⁷ Vid., “El hombre como deber ser” y “El hombre como libertad” en *Ibid.*, p. 31-33, 53-68.

⁶⁸ Vid., “La crisis del humanismo” en *Ibid.*, p. 3-14.

⁶⁹ He empleado la siguiente edición para la presente investigación: Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, Introducción y apéndice de Bernabé Navarro, México, CONACULTA, Cien de México, 1993, 231 p.

filosófica en *Hacia un nuevo humanismo* y en su *Historia de la filosofía en México*), visto en este caso como filosofía para la acción.

En este mismo sentido, Edmundo O'Gorman ofreció una reflexión especulativa sobre el ser de América para, posteriormente, proponer a la conciencia histórica como la única vía que nos puede conducir a la existencia auténtica. En otras palabras, O'Gorman fundamentó su filosofía para la acción a través de su filosofía especulativa de la historia, del mismo modo que Samuel Ramos.

De acuerdo con Rodrigo Díaz Maldonado, la tesis más conocida de la empresa intelectual de O'Gorman nos permite observar explícitamente que su reflexión sobre el ser de América es efectivamente una filosofía especulativa de la historia.⁷⁰ De hecho, el puro subtítulo de la primera edición de dicha investigación evidencia lo anterior: *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*, publicada en 1958.⁷¹ No obstante, es en la segunda edición, de 1977, en donde el autor revela la verdadera intención de la obra que, en congruencia con lo expuesto, podemos caracterizar como una reflexión especulativa en torno al devenir histórico.⁷² En el "Prólogo"⁷³ se menciona que el objetivo es explicar la

⁷⁰ Díaz propone comprender la interpretación de O'Gorman en torno al ser de América como una filosofía de la historia de índole "hegeliana". *Vid.*, Díaz Maldonado, "La filosofía de la historia de Edmundo O'Gorman", *op. cit.*, p. 25-28. "La ruta de la invención: el jardín de los senderos que se bifurcan", *op. cit.*, p. 291-314.

⁷¹ Edmundo O'Gorman, *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958, 133 p.

⁷² La segunda edición es la versión castellana de la versión en inglés publicada en Bloomington, en el año 1961, por la Indiana University Press. En esta edición, el autor incluyó una primera parte que resume la historia de la idea del descubrimiento de América ("Historia y crítica de la idea del descubrimiento de América"); una segunda que nos ofrece el contexto del proceso de invención ("El horizonte cultural"); y, por último, una cuarta parte que, de acuerdo con Díaz Maldonado, es fundamental para comprender la reflexión especulativa del autor ("La estructura del ser de América y el sentido de la historia americana"). Para la

“aparición de América en el seno de la cultura Occidental” bajo un concepto que demuestre su proceso ontológico auténtico. La solución del autor fue suplantar la expresión “América descubierta” por la de “América inventada”. Esta nueva concepción, según el autor, tiene un profundo alcance que transgrede a la misma naturaleza de la disciplina historiográfica, puesto que dicha ciencia concebía a su objeto de estudio, el pasado, como algo indiferente al presente, es decir, como algo que no es parte constitutiva de nuestro ser. En *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, de 1947,⁷⁴ O’Gorman hace una crítica fulminante a la historiografía tradicional⁷⁵ para demostrar la urgencia de una nueva historiografía que nos concientice sobre la historicidad de nuestro ser. Es importante mencionar que este ensayo sirvió como soporte teórico de su tesis en torno al proceso de invención de América.

“La necesidad de considerar la historia dentro de una perspectiva ontológica, es decir, como un proceso productor de entidades históricas”⁷⁶ es la premisa fundamental de *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* que da sustento a la interpretación especulativa de O’Gorman sobre la estructura del ser de América. En este sentido, con la palabra “invención” el autor sugiere que América no era un ente independiente que “había sido descubierta un buen día de octubre de 1492”.⁷⁷ Más

presente investigación he utilizado la siguiente versión: Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, 4ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 2006, 256 p.

⁷³ *Ibid.*, p. 13-17.

⁷⁴ La edición que empleo es la siguiente: Edmundo O’Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, 2ª ed. Presentación de Juan Ramón de la Fuente, México, UNAM, c2006, 349 p.

⁷⁵ O’Gorman vinculó a la ciencia histórica tradicional con el positivismo y con la escuela rankeana. *Vid., Ibid.*, 349 p.

⁷⁶ O’Gorman, *La invención de América, op. cit.*, p. 13.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 13.

bien se trata de un proceso de configuración histórica que, adicionalmente, evidencia el universalismo de la cultura occidental.⁷⁸

En este aspecto, la cuarta parte de *La invención de América*, titulada “La estructura del ser de América y el sentido de la historia americana”,⁷⁹ es imprescindible porque en esta sección el autor ubica el devenir americano dentro del contexto de la historia universal al suponer que el ser de dicho continente es producto de la expansión de occidente. La vocación universalista de esta cultura se sustenta en su capacidad de dotar de sentido a las demás. Este es el caso del continente americano, cuyo proceso de invención se refiere al desarrollo gradual mediante el cual Europa le fue dotando de significado, es decir, le fue constituyendo su ser. Sin embargo, no se trata de un ser plenamente dado puesto que se encuentra en constante devenir. Esto quiere decir que América ontológicamente aún no está definida.

En esta parte de su obra, O’Gorman empleó las mismas categorías que Ramos para referirse a la situación histórica de las culturas americanas. En la cuarta parte de *La invención de América* mencionó que existen dos posibilidades para que el continente defina su ser. La primera vía es la imitación cultural, causante del desajuste ontológico de los pueblos latinoamericanos; la segunda alternativa es la autenticidad, la originalidad, o el “intento por trascender a Europa”,⁸⁰ propia de las sociedades angloamericanas, más en específico, de Estados Unidos.

⁷⁸ Cfr., Díaz Maldonado, “La filosofía de la historia de Edmundo O’Gorman”, *op. cit.*, p. 25-26.

⁷⁹ O’Gorman, *La invención de América*, *op. cit.*, p. 175-202.

⁸⁰ Díaz Maldonado, “La filosofía de la historia de Edmundo O’Gorman”, *op. cit.*, p. 27.

Son bastantes los escritos de O'Gorman que abordan el estudio de la estructura del ser de América como parte del proceso histórico universal de la cultura occidental utilizando las categorías antes mencionadas.⁸¹ No obstante, es en *México, el trauma de su historia*, de 1977,⁸² donde, a mi parecer, se conjuntan todos sus análisis sobre la ontología americana con el propósito de identificar y solucionar la crisis de identidad cultural mexicana. Por ende, este ensayo constituye la síntesis de su pensamiento especulativo y su filosofía para la acción. En el siguiente capítulo trataré puntualmente los temas que componen esta obra. Por el momento, sólo es preciso señalar que en ella se interpretan los acontecimientos de la historia mexicana como parte integral del curso de la historia universal. Ejemplo de ello es la reflexión del autor en torno a las disputas entre liberales y conservadores durante el siglo XIX. Ambos bandos se propusieron dotar de soberanía e identidad al México recientemente independiente. No obstante, los dos fallaron en el intento. Al igual que el planteamiento de Samuel Ramos, aquí también el motivo del fracaso fue la mimesis cultural. Los liberales imitaron a Estados Unidos, mientras que los conservadores emularon el pasado colonial. Los Estados Unidos, por un lado, representaban las aspiraciones por apropiarse de la modernidad occidental, por el otro, el legado español obedecía a conservar la cultura europea tradicional. Se trata de las dos posibilidades de ser de la famosa tesis de O'Gorman en torno a la dicotomía de América: la modernidad, impulsada

⁸¹ Vid., Edmundo O'Gorman, "Hegel y el moderno panamericanismo" en *Revista de la Universidad de la Habana*, núm. 22, 1939. "¿Tienen las Américas una historia común?" en *Filosofía y Letras*, núm. 6, 1946. "Precedentes y sentido de la Revolución de Ayutla" en *El Plan de Ayutla. Conmemoración de su primer centenario*, México, UNAM, 1954. "América" en *Estudios de historia de la Filosofía en México*, México, UNAM, 1963.

⁸² Edmundo O'Gorman, *México, el trauma de su historia*, México, UNAM, 1977, 118 p.

por la cultura angloamericana, y el conservadurismo europeo, propio de las culturas latinoamericanas.

Desde mi punto de vista, esta dialéctica entre lo moderno y lo tradicional es la base de la interpretación y explicación causal de las reflexiones de O´Gorman en torno a su propuesta del proceso de invención de América y de todas las tesis que derivan de dicha interpretación. En efecto, todos los hechos históricos del México independiente son tratados a la luz de esta visión teleológica del devenir histórico. Recuperando el ejemplo anterior, tanto liberales como conservadores se proponen como finalidad construir a la nación como un Estado soberano y con identidad cultural propia. En otras palabras, de acuerdo a los propósitos de unos cuantos o, en términos de Hegel, de los “grandes hombres de la historia universal”, se van desencadenando los sucesos significativos que trascienden a lo histórico. Es decir, se trata de una explicación teleológica en donde el proceder causal de lo individual, que va encaminado hacia un *telos*, se convierte recíprocamente en la causalidad finalista de lo general, en este caso, me refiero a la identidad cultural mexicana.

No obstante, no es una situación teleológica fatalista puesto que, al igual que Ramos, O´Gorman le otorgó a la libertad de actuar la máxima acción que le da rumbo al devenir histórico dentro de un panorama de porvenires inciertos. De hecho, para el autor, la conciencia histórica tiene que dar cuenta de esta cualidad humana esencial. “El hombre es, así, el único gestor de su destino”.⁸³ En este sentido, la ciencia histórica auténtica debe contribuir a la comprensión de nuestro pasado como la piedra angular constitutiva de nuestro ser. En aras de ello,

⁸³ Díaz Maldonado, “La ruta de la invención: el jardín de los senderos que se bifurcan”, *op. cit.*, p. 301.

mencionó O´Gorman que “la existencia humana (sólo es auténtica si es su futuro y su pasado, afrontando a la vez su presente, es decir, dominando y determinando en cada instante la situación de su existir, o sea sus posibilidades. Por otra parte, el hombre es posibilidad) [...] solamente se es con autenticidad cuando hay una aceptación plena del pasado”.⁸⁴

A pesar de que las posibilidades estén condicionadas por lo acaecido, el autor afirma que sólo si se acepta y se toma conciencia de ese pasado como constitutivo de su ser, el ser humano será capaz de conocer su verdadera situación para proyectarse hacia el futuro libremente. Esto es lo que O´Gorman ha llamado la “existencia auténtica”, que no es más que el “ejercicio autónomo” de la historicidad humana.⁸⁵

La toma de la libertad por medio de la conciencia histórica sobre nuestro ser es el fundamento de la filosofía para la acción de O´Gorman. Como se pudo observar, el autor parte de una reflexión especulativa sobre el devenir histórico para proceder en su proyecto de salvación circunstancial y vital. Esto se refleja explícitamente en las etapas “del desarrollo histórico de la filosofía de la historia” que el mismo autor describe en *La invención de América*:

- 1) Providencialismo: la intención de los actos humanos radica en Dios.
- 2) Humanismo trascendental: la intención radica en el sujeto.
- 3) Idealismo trascendental: la intención radica en los actos mismos, o sea en la Historia.
- 4) Materialismo trascendental: la intención radica en el objeto.
- 5) Humanismo histórico: la intención radica en el hombre, pero sin pretensiones de verdad absoluta.⁸⁶

⁸⁴ O´Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, op. cit., p. 211.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 211-214.

⁸⁶ O´Gorman, *La invención de América*, op. cit., nota 57 de la primera parte, p. 212.

Como bien señaló Díaz Maldonado, O’Gorman se afilió a la última etapa que, de hecho, está por realizarse. En este peldaño se ubicó el mismo autor y a su filosofía de la historia como contribución a la historia auténtica de nuestro ser.⁸⁷ A mi parecer, esta perspectiva del devenir histórico del pensamiento occidental reviste una concepción un tanto progresista de la experiencia cognoscitiva humana, al modo del sistema filosófico de Kant y de Hegel. Desde mi punto de vista, cada etapa descrita por O’Gorman (lo mismo sucede con el planteamiento de Ramos) encubre una cierta idea de progreso de la libertad auspiciada por la toma de conciencia de la emancipación de la razón y su proclamación como algo propiamente histórico y, por lo tanto, humano. Es, además, para mí, esta concepción “progresista” la que hace posible las filosofías para la acción de nuestros autores como propuestas morales, puesto que ambas se plantean como proyectos de vida, por lo tanto, es necesaria una perspectiva optimista sobre la totalidad histórica.

A manera de conclusión, se puede confirmar la pertinencia de caracterizar las reflexiones de Ramos y O’Gorman en torno al devenir histórico como interpretaciones especulativas de la historia de carácter teleológico. Las similitudes que tienen con los planteamientos de los filósofos modernos evidencian la premisa anterior. En suma, ambos autores interpretaron los acontecimientos de la historia mexicana desde el contexto de una historia universal. El propósito de sus reflexiones sobre la totalidad del tiempo histórico es, como se mencionó, fundamentar sus propuestas de salvación de identidad cultural. En este aspecto,

⁸⁷ Cfr., Díaz Maldonado, “La ruta de la invención: el jardín de los senderos que se bifurcan”, *op. cit.*, p. 301.

ambos coincidieron en que esto sólo se puede lograr haciéndonos conscientes de nuestro pasado como algo primordialmente constitutivo de nuestro ser. En este sentido, propusieron que se debe admitir que nuestro ser proviene de occidente. No obstante, advirtieron que no se debe caer en la imitación, como ha ocurrido en todo el proceso de la construcción de la soberanía nacional durante el siglo XIX. La solución es, para los autores, adaptar a la cultura europea de acuerdo a nuestras circunstancias.

2. El ser de México en la obra de Samuel Ramos y Edmundo O´Gorman

El presente capítulo tiene como objetivo explicar la estructura del devenir histórico de México en la obra de Ramos y O´Gorman, vinculando el análisis con las categorías de filosofía especulativa de la historia y teleología a través del examen de los acontecimientos puntuales que ambos estudiaron e interpretaron bajo las expresiones antes mencionadas. Para lograr lo anterior, en la primera sección del capítulo voy a describir, de manera breve y concisa, la perspectiva que tenían acerca del pasado y del presente de México. Me refiero a los fenómenos históricos que conforman, para ellos, los acontecimientos más significativos de la historia mexicana, entendida como la constitución ontológica de lo mexicano. Explicaré, pues, qué tanto se parecen sus concepciones sobre las etapas y los acontecimientos históricos de México. Es importante mencionar que, para ambos, lo mexicano inició en la época del descubrimiento de América porque es entonces cuando la cultura de occidente dotó de sentido al nuevo continente, es decir, le proporcionó su ser. La Colonia fue interpretada por ellos como un proceso de formación cultural y el siglo XIX como el periodo en donde abundaron los intentos, para ellos fallidos, de reafirmación de la soberanía nacional tanto de los proyectos liberales como de los conservadores. Por último, el contexto histórico en el que vivieron lo concibieron como un lapso de crisis cultural; por un lado, los estragos de las guerras mundiales marcaron al panorama internacional y, en el ámbito nacional, el nacionalismo posrevolucionario fracasó en su tarea de consolidar la identidad de lo mexicano.

En virtud de estas etapas (el arribo de los europeos a América, la Colonia, el siglo XIX y la primera mitad del XX), es como procederé en el primer apartado para explicar la visión que ambos tenían sobre la historia de México en varias de sus obras, principalmente en *El perfil del hombre y la cultura en México* de Ramos y en *La invención de América y México, el trauma de su historia* de O'Gorman.¹

En la segunda parte del capítulo ofrezco una reflexión acerca de las implicaciones filosóficas de la forma en la que Ramos y O'Gorman estructuraron el devenir histórico mexicano. Esto tiene que ver con las expresiones que emplearon para interpretar los acontecimientos históricos y la constitución ontológica de la cultura mexicana (cultura derivada, mimesis cultural, crisis cultural y autenticidad). A lo largo del análisis, el lector podrá observar que dichas expresiones reflejan las cualidades propias de la reflexión especulativa y del pensamiento teleológico que se trataron en el capítulo anterior.

¹ Es importante aclarar que *El perfil del hombre y la cultura en México* y *México, el trauma de su historia* no son narraciones históricas *per se*, sino más bien ensayos en los cuales se subordinan los acontecimientos históricos a los planteamientos filosóficos de los autores, lo que da como consecuencia que algunos hechos históricos de México y América no se aborden puntualmente. En este aspecto, también cabe señalar que O'Gorman, debido a su vocación como historiador, ofreció una mejor exposición y análisis historiográfico de los acontecimientos, en comparación con Ramos quien, en la mayoría de las ocasiones, sólo hizo mención de los sucesos históricos.

2.1 Las etapas históricas de la cultura mexicana

Surgimiento y formación de las culturas americanas

Como ya se ha mencionado, Samuel Ramos y Edmundo O'Gorman interpretaban la historia de México como parte del devenir histórico de la cultura occidental, es decir, dentro del contexto de la historia universal. En virtud de ello, creían firmemente que las culturas americanas provienen de Europa, por lo que suponían que el surgimiento de nuestro ser debía ubicarse en el momento en que los europeos arribaron a lo que a la postre sería América. En este sentido, para ambos, tanto México como las demás sociedades latinoamericanas y angloamericanas son culturas derivadas. Por lo tanto, todas las naciones del continente americano tienen una historia en común, la del descubrimiento de América, acontecimiento que, además, los vincula con el curso de la historia universal.

Si bien es cierto que en *El perfil del hombre y la cultura en México* no hay menciones puntuales sobre el descubrimiento y la conquista, sí se reconoce que la historia del continente inicia con estos acontecimientos y no con el pasado prehispánico. Recordemos que, para los dos intelectuales, el devenir histórico está fuertemente vinculado con la constitución del ser y que, en ambos casos, emparentaban el concepto de ser con el de identidad. En este sentido, suponían que sólo hubo una mezcla biológica mas no cultural con los indígenas, puesto que dichas culturas nativas no se integraron al devenir occidental y, por ende, no forman parte del proceso constitutivo de la identidad americana. Al respecto, Ramos opinaba que, "remontándonos a nuestro origen histórico, nuestra raza

tiene la sangre de europeos que vinieron a América trayendo consigo su cultura de ultramar. Es cierto que hubo un mestizaje, pero no de culturas, pues al ponerse en contacto los conquistadores con los indígenas, la cultura de éstos quedó destruida”.² En *El perfil del hombre y la cultura en México* el autor explicó brevemente por qué la cultura mexicana es en esencia occidental, reflejando, así su marcado europeísmo; mencionó que “debemos aceptar que nuestras perspectivas de cultura están encerradas dentro del marco europeo. [...] Tenemos sangre europea, nuestra habla es europea, son también europeas nuestras costumbres, nuestra moral, y la totalidad de nuestros vicios y virtudes nos fueron legados por la raza española”.³

Por otro lado, O’Gorman nos ofreció una perspectiva más amplia sobre su postura frente a la llegada de los europeos al “Nuevo Mundo”. Recuérdese que su investigación más reconocida gira en torno al descubrimiento de América. En virtud de ello, su tesis del proceso de invención del continente americano es imprescindible para comprender el surgimiento de las culturas americanas dentro del esquema histórico-filosófico del autor. Al igual que Ramos, O’Gorman se atuvo al estudio del acontecer de América en cuanto a ente moral e histórico, dejando en un segundo plano lo natural y geográfico, esto es así porque, para el autor, la cultura⁴ y el devenir histórico definen lo propiamente humano.⁵

² Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª ed. México, ESPASA, 1993, 145 p., p. 28.

³ *Ibid.*, p. 67.

⁴ Es difícil establecer con precisión qué es lo que entendía O’Gorman por cultura, puesto que no ofreció una definición o noción al respecto. No obstante, puede sugerirse que, para el autor, el sentido ético y moral del devenir histórico es lo que determina lo cultural y, por lo tanto, lo propiamente humano. Ejemplo de ello puede inferirse, en parte, de *La invención de América*.

Si bien aceptaba que la esencia geográfica de toda América sólo es una, no lo contemplaba así en el ámbito histórico-cultural. A su juicio, en realidad existen dos Américas completamente diferentes y contrastantes; la América Latina y la América Anglosajona. No obstante, en “¿Tienen las Américas una historia común?”, de 1942,⁶ advierte que, si bien cada una de las dos Américas tiene un proceso histórico propio, no puede objetarse que ambas son parte del mismo devenir histórico, el devenir de la historia universal:

Cualquiera que sea el concepto que se tenga de la Historia Universal, el de San Agustín o el de Hegel, por ejemplo, las historias regionales, parciales o monográficas, tendrán que considerarse en definitiva dentro de un sistema total de la Historia. [...] Por consiguiente, como la historia de América no es, a la postre, sino una historia regional, parece evidente que su historia es común no solamente a las Américas, sino a toda la Historia Universal. En este sentido no podrá dudarse que las Américas tienen una historia que les es común.⁷

La idea de la unidad de los acontecimientos históricos bajo el conjunto de la historia universal es, en este caso, la piedra angular para comprender el significado de la estructura del ser de América.⁸ De acuerdo con el argumento, la jerarquía moral e histórica de occidente se debe al desarrollo gradual, o “dialéctica interna”, de los valores correlativos a toda la especie humana pero que no todo

⁵ En “Hegel y el moderno panamericanismo”, publicado en 1939, O’Gorman puso en entredicha la perspectiva hegeliana de la unidad esencial de América planteada por su contemporáneo Herbert Bolton; arremetió en contra de la concepción de América como un ente puramente geográfico y natural pero no histórico. El problema es, según O’Gorman, que dicha postura ahistórica hace de la cultura algo irrelevante. *Vid.*, Edmundo O’Gorman, “Hegel y el moderno panamericanismo” en *Revista de la Universidad de la Habana*, núm. 22, 1939.

⁶ O’Gorman, “¿Tienen las Américas una historia común?” en *Historiología: teoría y práctica*, Introducción y selección de Álvaro Matute, México, UNAM, 1999, 206 p.

⁷ *Ibid.*, p. 4.

⁸ Por historia universal compréndase aquí “la idea de la marcha y progresos de la Cultura de Occidente, que así se revela como el único proyecto vital de la historia con verdadera promesa en virtud de la dialéctica interna que lo vivifica”. Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, 4ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 2006, 256 p., p. 17.

humano ha podido alcanzar. De allí la importancia de la cultura occidental como portadora del plan ecuménico de la historia universal.⁹

Dicho lo anterior, es posible afirmar que el europeísmo es otro punto en común entre los dos autores estudiados. Al respecto, el historiador determinaba que, dentro del antiguo esquema del *orbis terrarum*, Europa era la única cultura con la posibilidad de dotar de significado y de ser a diferentes entes históricos y con ello lograr su expansión universal;¹⁰ los europeos lograron que la idea del mundo se identificara con todo el globo terráqueo y ya no sólo con la masa terrestre compuesta por Europa, Asia y África. Esto debido a que, según el autor, los europeos fueron los únicos capaces de tomar conciencia de su condición histórica, de que su destino solamente dependía de sus acciones y que la naturaleza y el universo entero estaban a su plena disposición. A la luz de la visión o'gormaniana, fueron estas cualidades de la incipiente secularización de la razón, durante los comienzos del pensamiento moderno en el Renacimiento, las que le permitieron a los europeos reivindicar su libertad y, con ello, perseguir los fines que se proponen, entre ellos, la apropiación del ente geográfico y la creación

⁹ Vale la pena mencionar la relevancia que O'Gorman le otorgaba al cristianismo europeo como el factor responsable de la trascendencia de la cultura occidental: Con el cristianismo, Europa “encarnaba la civilización más perfecta desde el punto de vista del hombre natural, [...] era el asiento de la única verdadera civilización, la fundada en la fe cristiana y principalmente en el sentido histórico trascendental del misterio de la Redención”. *Ibid.*, p. 189.

¹⁰ “En esa jerarquía [se refiere a la visión continental tripartita del *orbis terrarum*], Europa ocupa el más alto peldaño, pero no por razones de riqueza o abundancia, ni nada que se parezca, sino porque se estimaba como la más perfecta para la vida humana o, si se quiere, para la realización plena de los valores de la cultura. [...] En suma, Europa asume la historia universal, y los valores y las creencias de la civilización europea se ofrecen como paradigma histórico y norma suprema para enjuiciar y valorar las demás civilizaciones”. *Ibid.*, p. 188-189.

moral de lo que gradualmente sería América.¹¹ En efecto, la máxima significación del proceso de invención de América radicó en que “se reclamó la soberanía del hombre sobre la realidad universal”.¹² Por “hombre” entiéndase aquí el europeo occidental.

No obstante, la idea de la concepción de América como un ente dado, cuya esencia simplemente fue descubierta por los europeos, según O’Gorman, no permite develar la relevancia del proceso histórico americano como parte fundamental en el desarrollo de occidente y su meta de alcanzar la plena libertad y el apoderamiento del mundo circundante. Por otro lado, dicha idea pasa por alto el conocimiento del verdadero ser de América. En esta medida, fue necesario “reconstruir la historia no del descubrimiento de América, sino de la idea de que América fue descubierta, que no es lo mismo”. En *La invención de América* se distinguen tres etapas, las cuales abarcan a intelectuales del siglo XVI hasta contemporáneos suyos del XX, todos los cuales conforman el fenómeno historiográfico a través del cual se evalúa dicho proceso histórico.¹³ La primera y

¹¹ “Desde el momento en que se aceptó que el *orbis terrarum* era capaz de trascender sus antiguos límites insulares, la arcaica noción del mundo como circunscrito a sólo una parcela del universo benévolamente asignada al hombre por Dios perdió su razón de ser y se abrió, en cambio, la posibilidad de que el hombre comprendiera que en su mundo cabía toda la realidad universal de que fuera capaz de apoderarse para transformarla en casa y habitación propia; que el mundo, por consiguiente, no era algo dado y hecho, sino algo que el hombre conquista y hace y que, por lo tanto, le pertenece a título de propietario y amo. De suerte que, si el *orbis terrarum* dejó de circunscribirse a sólo la Isla de la tierra para abarcar el globo entero, tierras y aguas, se trata no de una ampliación que agotó sus posibilidades, sino de un primer paso del proceso de apoderamiento del universo por parte del hombre. [...] El universo dejó de contemplarse como una realidad constitutivamente extraña y ajena al hombre, para convertirse en infinito campo de conquista en la medida en que lo permita no ya la bondad divina, sino la osadía y eficacia de la técnica del antiguo inquilino convertido en amo”. *Ibid.*, p. 179.

¹² *Ibid.*, p. 179.

¹³ Según O’Gorman, la idea del descubrimiento de América estriba en tres formas mediante las cuales los europeos gradualmente fueron asimilando, interpretando y reinterpretando lo que percibían en torno al Nuevo Mundo. La primera etapa del proceso, la del “providencialismo”, consistió en afirmar que Cristóbal Colón era consciente de que, en 1492, arribó a un continente hasta entonces desconocido. En esta parte

segunda, que corresponden a interpretaciones historiográficas providencialistas e ilustradas, respectivamente, fracasaron empíricamente debido a que la intención de descubrir las nuevas tierras se le concede a un designio divino (primera fase) o a la propia Historia (segunda fase). La tercera etapa, la de las interpretaciones de la historiografía científicista contemporánea, además de fallar, es aún más problemática ya que no se le otorga la intencionalidad a los sujetos (los navegantes) ni al acto mismo (el devenir histórico).¹⁴ En esta hipótesis se le atribuye la intencionalidad al objeto del acto, es decir, al propio continente americano, lo cual cae en el absurdo debido a que, según el autor, los objetos no son capaces de tener intenciones. El grave problema de esta tesis es suponer implícitamente que el ser de América ya estaba completamente constituido, puesto que es un ente estático y no histórico; en este caso, lo único que hizo Colón fue

ubica las hipótesis de los primeros cronistas en abordar el tema: Gonzalo Fernández de Oviedo, Francisco López de Gómara y Fernando Colón. Los intelectuales de la segunda etapa, del “humanismo trascendental”, admitían que Colón nunca tuvo idea de la existencia del nuevo continente, sin embargo, fue artífice de los propósitos ecuménicos de la Historia, la cual sí era consciente, a pesar de su condición inanimada. Este es el caso de las propuestas de intelectuales que abarcan un amplio panorama temporal, desde el siglo XVI y XVII, marcados por las interpretaciones providencialistas, hasta el siglo XVIII y XIX, cuyo enfoque se basa en las ideas de la Ilustración. Se refiere a Bartolomé de las Casas, Fernando de Herrera, Pablo de la Concepción Beaumont, William Robertson, Martín Fernández de Navarrete, Washington Irving y Alexander von Humboldt. La tercera etapa, llamada “materialismo trascendental”, supone que Colón halló las tierras desconocidas por pura casualidad, “es decir, sin que medie ninguna intención al respecto”. El autor se refería a la historiografía contemporánea, desde finales del siglo XIX hasta su propio contexto. Aquí, O’Gorman abordó la tesis de Samuel Eliot Morison por considerarla de mayor alcance y trascendencia en su momento. *Vid., Ibid.*, p. 30-53.

¹⁴ Es interesante observar que, como indica Díaz Maldonado, O’Gorman se insertaba a sí mismo en la cuarta y última etapa, llamada “humanismo histórico”, del proceso gradual, cuasi evolutivo, de la invención de América, en la cual se distingue el verdadero ser y deber ser de la historia (o devenir ontológico) del continente y de sus habitantes. *Vid.*, Díaz Maldonado, “La ruta de la invención: el jardín de los senderos que se bifurcan” en Evelia Trejo ed. *Escribir la historia en el siglo XX. Treinta lecturas*, México, UNAM, IIH, 2005. p. 291-314., p. 301.

revelarlo, es decir, descubrirlo. De aquí la crisis del concepto “descubrimiento”, el cual impide conocer la autenticidad histórico-ontológica de América.¹⁵

Lo que propuso O’Gorman para contemplar la autenticidad de América fue sustituir el concepto de descubrimiento por el de invención. En los tres casos anteriores lo que realmente sucedió fue un proceso de construcción del ente interpretado. En este sentido, el ser de América no es algo dado *a priori*, sino un ente, vacío y sin sentido en un principio, cuya esencia se fue conformando a través de un proceso interpretativo, desde Gonzalo Fernández de Oviedo hasta Samuel Eliot Morison. Como el ser de América depende de un proceso temporal, es decir, de un proceso histórico, la cualidad primordial del ente es dicha historicidad. En este caso, lo histórico es lo que el historiador dota de significado por medio de la interpretación histórica.¹⁶ En otras palabras, la interpretación histórica “es un proceso productor de entidades históricas y no [...] un proceso que da por supuesto, como algo previo, el ser de dichas entidades”.¹⁷ Como es un proceso constructivo, O’Gorman propuso el concepto de “invención” para explicar el surgimiento de América en el contexto de la historia universal.¹⁸

¹⁵ O’Gorman, *La invención de América, op. cit.*, p. 54-58.

¹⁶ “Lo esencial al respecto consiste saber que cualquier acto, si se le considera en sí mismo, es un acontecimiento que carece de sentido, un acontecimiento del que, por lo tanto, no podemos afirmar lo que es, debemos postularle una intención o propósito. En el momento en que hacemos eso, en efecto, el acto cobra sentido y podemos decir lo que es; le concedemos un ser entre otros posibles. A esto se le llama una interpretación, de suerte que podemos concluir que interpretar un acto es dotarlo de un ser al postularle una intención”. *Ibid.*, p. 53.

¹⁷ *Ibid.*, p. 13.

¹⁸ Sobre el concepto de invención, O’Gorman mencionó lo siguiente: “Estas reflexiones me sirvieron para comprender que el concepto fundamental de esta manera de entender la historia era el de ‘invención’, porque el de ‘creación’, que supone producir algo *ex nihilo*, sólo tiene sentido dentro del ámbito de la fe religiosa. Así fue como llegué a sospechar que la clave para resolver el problema de la aparición histórica de América estaba en considerar ese suceso como el resultado de una invención del pensamiento occidental y no ya como el de un descubrimiento meramente físico, realizado, además, por casualidad”. *Ibid.*, p. 13-14.

En conclusión, el continente americano como entidad histórico-ontológica deriva de Europa porque su esencia se fue constituyendo bajo las interpretaciones de la mentalidad occidental de distintas épocas. De acuerdo con la propuesta de O’Gorman el surgimiento histórico del ser de América debe ubicarse a partir de la llegada de los europeos a dichas tierras. Desde mi perspectiva, esta tesis también puede funcionar para comprender la idea de cultura derivada en el planteamiento de Ramos, lo cual permite establecer una relación filosófica entre ambos autores puesto que, como se ha podido observar, los dos creían que nuestra cultura proviene de Europa y es en esencia occidental.

El legado ontológico de la época colonial

En cuanto a la época colonial hispanoamericana, si bien no abordaron acontecimientos históricos concretos, ambos autores le otorgaron mucha relevancia a este periodo porque consideraban que es la etapa en la que se formaron las cualidades fundamentales del ser iberoamericano, dentro de las cuales destaca la imitación como *modus vivendi* cultural que ha perdurado a lo largo del tiempo.¹⁹ De acuerdo con esto, tanto Ramos como O’Gorman observaron una dualidad dentro del contexto de la historia occidental de dicha época que abarca el devenir de las culturas americanas. Se trata de la disputa entre el pensamiento moderno, recién surgido en el Renacimiento, en contra del

¹⁹ Se trata de un periodo formativo y, sobre todo, de “un proceso de autoafirmación de la circunstancia propia”, mencionó O’Gorman. Edmundo O’Gorman, *México, el trauma de su historia*, México, UNAM, 1977, 118 p., p. 11. Es importante señalar que el problema de la mimesis cultural mexicana ya había sido tratado principalmente por Antonio Caso implícitamente en “El bovarismo nacional” y explícitamente en *El problema de México y la ideología nacional*, obra en la cual recupera los estudios del sociólogo francés Jean-Gabriel de Tarde en torno a la imitación. *Vid.*, Caso, *El problema de México y la ideología nacional*, México, Editorial cultural, 1924. *Discursos a la nación mexicana*, México, Porrúa, 1927.

tradicional, de raigambre medieval. Para estos intelectuales, ambas formas de vida llegaron a América de la mano de los colonizadores; el modernismo con los ingleses y el tradicionalismo con los españoles. Además, los dos concordaban en distinguir que es en la Colonia cuando estas alternativas culturales fueron asumidas como proyectos de vida para los americanos en general. No obstante, ambos suponían que la apropiación del modernismo y del tradicionalismo dependió de las circunstancias históricas del devenir americano. En este sentido, la colonización del continente supuso dos formas distintas de apropiación de la cultura occidental; la asimilación y la trasplatación, las cuales darán origen a la autenticidad y a la mimesis cultural, respectivamente.²⁰

En cuanto a las sociedades hispanoamericanas coloniales, tanto Ramos como O'Gorman suponían que en ellas se trasplantó la cultura occidental sin tomar en cuenta las circunstancias americanas. Ambos admitían que el motivo de la trasplatación fue la devoción de los conquistadores y colonos españoles; Ramos creía que, en esencia, se trató de una “conquista espiritual” puesto que la culturalización fue emprendida por la fe católica y se hizo posible gracias a la “receptividad” de los indígenas a ser evangelizados.²¹ Esta interpretación supone,

²⁰ Al respecto, Ramos mencionó lo siguiente: “En el desarrollo de la cultura en América debemos distinguir dos etapas: una primera de trasplatación, y una segunda de asimilación. No todas se han creado mediante el mismo proceso genético”. Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, op. cit., p. 29.

²¹ Adicionalmente a esto, Ramos dijo que “los conquistadores no se propusieron crear en América un orden nuevo, porque no eran espíritus rebeldes o inconformes con el régimen español, sino, al contrario, plenamente adictos a él en todas sus partes. Así que cuando se vieron en el problema de organizar los pueblos de este continente lo primero que se les ocurrió fue reproducir en ellos el modelo de España y nunca tuvieron otra voluntad que hacer de estos países otras tantas nuevas Españas”. Por lo tanto, a diferencia de la colonización anglosajona, en el caso español “la conquista de América representa, no la aparición de un nuevo mundo, sino simplemente la amplificación, el ensanchamiento del mundo político, religioso y cultural que ya existía en Europa con el nombre de España”. Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, Introducción y apéndice de Bernabé Navarro, México, CONACULTA, Cien de México, 1993, 231 p., p. 39.

además, que el trasplante cultural se llevó a cabo por “una teocracia católica que luchaba por sustraer a su pueblo de la corriente de ideas modernas que venían del Renacimiento”.²² Por otro lado, O’Gorman planteaba que el problema ontológico iberoamericano tiene origen en la trasplantación de la forma de vida europea como parte de un designio divino, y no como la libre decisión de los colonos, como sucedió en el caso anglosajón.²³

Como se puede ver, la religión es un elemento de suma importancia en ambas interpretaciones, al constituirse como el factor de culturalización más relevante durante la conquista de América y la época colonial.²⁴ Paralelamente a esto, los dos creían que, durante el periodo colonial, el criollo era el agente histórico del devenir de las sociedades iberoamericanas y que, por añadidura, sus formas de vida son las que esencialmente constituyen a las culturas hispanoamericanas del presente. En este caso, ambos designaban a estas últimas con el nombre de “cultura criolla”. Como esta última tiene su origen en el pasado colonial, cuyo factor histórico principal es la religiosidad, tanto Ramos como O’Gorman veían en el cristianismo católico la cualidad fundamental de la ontología del periodo colonial y, por ende, del latinoamericano contemporáneo. En relación con esta problemática, Ramos explicó que “el único agente civilizador en el Nuevo

²² Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, op. cit., p. 29.

²³ El propósito del proyecto español consistía en perpetuar la “entelequia histórica avalada por la voluntad divina. Esa finalidad se transparenta no sólo en la vigorosa e intolerante implantación del catolicismo hispánico y de las instituciones políticas y sociales españolas, sino también en toda la rica gama de las expresiones artísticas, culturales y urbanas”. O’Gorman, *La invención de América*, op. cit., p. 195.

²⁴ Ramos era más radical al admitir que la religión es el motivo que le da sentido a la historia mexicana: “Se puede decir que la historia de México, sobre todo en el plano espiritual, es la afirmación o negación de la religiosidad. Por cualquier lado que se tome nuestra ascendencia, por la del indio o del conquistador español, desembocamos en razas de una religiosidad exaltada. [...] Toda cultura se edifica siempre sobre un sentido religioso de la vida. Este sentimiento es el foco enérgico que alienta el esfuerzo creador”. Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, op. cit., p. 69-70.

Mundo fue la Iglesia Católica que, en virtud de su monopolio pedagógico, modeló las sociedades americanas dentro de un sentido medieval de la vida”.²⁵ Por su parte, O’Gorman planteaba que la mentalidad católica española impedía a los nacientes pueblos hispanoamericanos realizar con autonomía cualquier aspecto de la vida, lo que los relegó a asumir la cultura ibérica sin conciencia ni libertad.²⁶ A primera vista puede pensarse que se trata de una imposición cultural venida directamente desde España, sin embargo, como se trata de una entelequia,²⁷ O’Gorman y Ramos suponían que las sociedades coloniales son las responsables de esta peculiar asimilación de la cultura occidental.

Dicho en otras palabras, la trasplatación cultural implicó, para ambos, la adopción de las instituciones políticas, sociales y toda forma de vida en general, sin la necesidad de modificarlas, puesto que los iberoamericanos debían seguir el mismo designio religioso que contempla a todas las sociedades católicas occidentales. Por esta razón no fue una adaptación, o asimilación según Ramos,

²⁵ *Ibid.*, p. 30.

²⁶ A diferencia del proyecto anglosajón, dijo, el plan hispano frustró todo tipo de libertad, no sólo en el mundo de las ideas, sino también en el mismo actuar. En este sentido, la libertad brindó la posibilidad de dominar el ambiente natural a los colonos angloamericanos, mientras que en los iberoamericanos “persistía la antigua creencia de que el mundo era la parcela cósmica que Dios benévolamente había asignado al hombre sin derechos de propietario y señorío, y así, por ejemplo, cuando ya a finales del siglo XVI el padre jesuita Joseph de Acosta da noticia de la ocurrencia de abrir un canal en la región de Panamá que uniera a los dos océanos, además de parecerle pretensión vana por las dificultades técnicas, la considera sacrílega, y sería, dice, de temerse el castigo del cielo por ‘querer enmendar las obras que el Hacedor, con sumo acuerdo y providencia, ordenó en la fábrica del universo’”. O’Gorman, *La invención de América, op. cit.*, p. 196.

²⁷ De acuerdo a la Real Academia Española, la entelequia es una “cosa irreal”. Además, en la filosofía aristotélica, puede entenderse como “fin u objetivo de una actividad que la completa y la perfecciona”. Por otro lado, Ferrater Mora afirmó que el concepto de entelequia es empleado por varios intelectuales a partir del siglo XVII para explicar fenómenos cuyo acontecer causal persigue un fin, emparentando así la definición con el término de teleología. Por su parte, O’Gorman vinculó a la entelequia con la teleología, con el rasgo distintivo de que la primera persigue una meta completamente irrealizable y, en la segunda, esto no necesariamente debe ser así. *Vid.*, RAE, s.v. “entelequia”, consultado el 28 de abril del 2019, <https://dle.rae.es/?id=FgcEMTA> “Entelequia” en Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1964, Tomo I, p. 531-532.

como ocurrió en las Trece Colonias, sino una imitación de la cultura occidental.²⁸ Del mismo modo que Ramos, O’Gorman observó que este síntoma persistió en las sociedades iberoamericanas poscoloniales y, sobre todo, fue el detonante de la crisis de identidad de dichas naciones ya que, desde la Colonia, la mimesis provocó que los criollos tomaran conciencia de su ser como algo distinguible del hispánico.²⁹ En este aspecto, la “cultura criolla” no pudo alcanzar la originalidad puesto que “no transformó su herencia y sus tradiciones mediante la adaptación a las circunstancias y plantar, así, un nuevo árbol en el escenario americano”.³⁰ El anhelo de autenticidad no ocurrió debido a que, según el autor, no pudieron negar su realidad; ser un tipo peculiar de español pero, al fin y al cabo, español y no un auténtico americano, como sucedió con los estadounidenses.³¹

²⁸ O’Gorman mencionó que “se trata, sin duda, de una forma de vida auténtica en el sentido primario en que lo es toda vida; pero en otro sentido no puede menos que calificarse de mimética y aún de postiza”. O’Gorman, *La invención de América, op. cit.*, p. 196-197.

²⁹ “El punto de partida es el interno desequilibrio [...] del alma criolla escindida por el sentimiento ambivalente de ser ibérica y al mismo tiempo de ser algo distinto. La expresión histórica más sobresaliente de ese interior conflicto es, sin duda, la larga y cada vez más enconada hostilidad del criollo colonial hacia el gachupín, el peninsular que, pese a residencia, intereses o empleos en las Indias, no participaba en las peculiaridades del modo de ser criollo, es decir, en el mundo de quienes vivían la Colonia como patria. Vínculo espiritual, que no primariamente étnico, el amor a esa patria no excluía el amor y la fidelidad a la patria metropolitana, y todo consiste en comprender cómo, mediante un proceso de autoafirmación de la circunstancia propia, el criollo colonial alcanzó un equilibrio ontológico entre esas dos lealtades al fincar su ser histórico como ibero distinto al metropolitano, pero ibero al fin y al cabo. Y al decir esto se subraya que esa afirmación de identidad no trascendió la esfera ontológica del modelo que había sido trasplantado *sub specie entelequia*”. O’Gorman, *México, el trauma de su historia, op. cit.*, p. 11-12.

³⁰ O’Gorman, *La invención de América, op. cit.*, p. 197.

³¹ No obstante, O’Gorman reconocía que hubo expresiones de autenticidad durante la Colonia: “Lo que puede considerarse más propio de la modalidad criolla, a saber: el desaforado y genial uso de ciertas formas hispánicas de la expresión plástica y literaria; la entrega sin reservas a la metáfora y a la anfibología en todos los órdenes de la vida; la delirante exaltación de verdades o supuestas excelencias naturales y morales propias; el rescate de la historia prehispánica como un devenir que no hacía excepción en el armonioso concierto de la marcha providencial del hombre hacia su destino sobrenatural y, en fin, el espaldarazo celeste e inmenso consuelo del portento guadalupano”. Sin embargo, estos “senderos de afirmación propia” sólo afirmaron la “encrucijada ontológica”, es decir, el querer ser original sin dejar de ser español, puesto que, al mismo tiempo, los colonos hispanoamericanos se proclamaban orgullosos de ser “fidelísimos vasallos de su majestad católica”. *Ibid.*, p. 197-198.

A mi parecer, la situación histórica descrita por O’Gorman, permite comprender el germen del sentimiento de inferioridad que Ramos diagnosticó en todas las sociedades iberoamericanas a partir del siglo XIX. Debe tenerse presente que la tesis principal de *El perfil del hombre y la cultura en México* consiste en que la crisis de identidad mexicana, y latinoamericana en general, es producto de la imitación cultural, la cual es el síntoma fundamental de aquel sentimiento. De acuerdo a este planteamiento, el problema de la inferioridad tiene un origen histórico cuyas raíces se encuentran en la colonización de América.³² Al igual que O’Gorman, Ramos supuso que en la época colonial no se ejerció la libertad para actuar, debido a que la mentalidad católica doblegó la voluntad de los hispanoamericanos. De acuerdo con semejante perspectiva, las naciones latinoamericanas independientes no tenían la experiencia suficiente para ejercer su voluntad según sus propios intereses, en este caso, la construcción de la soberanía nacional, lo que provocó en ellos el síndrome de inferioridad y la necesidad de imitar a quienes consideraban más civilizados.³³ Sin dar una explicación historiográfica plenamente detallada, en *El perfil del hombre y la cultura en México*, Ramos describió su interpretación histórica sobre lo acontecido en la Colonia como causante del sentimiento de inferioridad. A grandes rasgos, argumentó que la decadencia de la monarquía española durante el siglo XVII

³² “Me parece que el sentimiento de inferioridad de nuestra raza tiene un origen histórico que debe buscarse en la Conquista y Colonización. Pero no se manifiesta ostensiblemente sino a partir de la Independencia, cuando el país tiene que buscar por sí sólo una fisonomía nacional propia”. Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México, op. cit.*, p. 15.

³³ “Al consumarse la Independencia, México no quería seguir viviendo dentro de formas anticuadas de existencia. Pero las taras que había dejado la época colonial extraviaron su esfuerzo [...] hasta hacer casi imposible encontrar la salida. Seguramente que los mexicanos no carecían de inteligencia ni de capacidad para mejorar su vida, pero su voluntad se había entumecido en la inercia colonial. Hasta entonces ellos no lo sabían, porque no habían tenido libertad para ejercerla. [...] Sin experiencia de la acción libre, a las primeras dificultades que encuentran se manifiesta en ellos un sentimiento de inferioridad”. *Ibid.*, p. 38-39.

repercutió perjudicialmente en la psicología de sus colonos americanos, causando la “inmutabilidad” de aquellas culturas. Según el autor, durante la crisis, la corona española se vio en la necesidad de explotar aún más aquellas tierras en las cuales ya se había establecido un sistema de opresión bajo la servidumbre colonial y la encomienda. Al igual que O’Gorman, Ramos supuso que dicha situación suscitó una interpretación negativa del trabajo porque el vasallaje era concebido como una forma de sumisión, lo que generó pereza y resignación en la mayoría de la población novohispana, cultivando así una vida monótona y rutinaria que “destruyó la voluntad del espíritu mexicano y su ímpetu de renovación”.³⁴ A la luz de esta perspectiva se explica la supuesta pobreza de las naciones iberoamericanas independientes así como su psicología reprimida; factores ambos que se interpretan como causas y a la vez consecuencias del sentimiento de inferioridad de los latinoamericanos.³⁵

Del mismo modo que Ramos, O’Gorman también nos ofreció en *México, el trauma de su historia* una interpretación sobre las repercusiones de la época colonial en la psicología del mexicano. En dicha obra se sintetiza el legado ontológico de la Colonia en dos elementos esenciales del “ser criollo colonial”. En cuanto al “género”, se identifica la “pertenencia al mundo ibérico y dependencia de su cultura y modo de ser”. La herencia cultural es el “programa de vida tradicionalista, absolutista, católico” que se contrapone a la modernidad del

³⁴ *Ibid.*, p. 36.

³⁵ *Vid.*, “La servidumbre española” en *Ibid.*, p. 34-36.

programa anglosajón.³⁶ En cuanto a la “especie”, se trata del ser iberoamericano poscolonial producto de la necesidad del criollo colonial de afirmar su identidad frente a España. En este sentido, la necesidad de autoafirmación del criollo causó un menosprecio por “su hermano ultramarino”, lo que generó en él un carácter de superioridad y soberbia.³⁷ Como se puede observar, las dos perspectivas que he caracterizado involucran una interpretación del ser de la cultura que utiliza lo psicológico como referente fundamental, de modo que la llamada psicología del latinoamericano de O’Gorman se asemeja al psicoanálisis del mexicano, tal como lo entendía Samuel Ramos.³⁸

La falsa superioridad y la soberbia son los fundamentos de lo que O’Gorman denominó como el “tropicalismo del alma iberoamericana”, que no es más que toda aquella exageración de las “virtudes” del espíritu nacional que ocultan la verdad. Entre ellas se encuentran, en el ámbito individual, “la belleza y

³⁶ “Es suya, pues, la hostilidad hacia el mundo moderno, racionalista, científicista, técnico, liberal, progresista y reformador de la naturaleza [...] La verdad tradicional y católica se tiene y se profesa como verdad absoluta, esa misma característica tendrá el ser que heredará Iberoamérica”. O’Gorman, *México, el trauma de su historia*, op. cit., p. 12.

³⁷ “El criollo colonial exaltó a una altura de excelencia y dignidad, más allá de toda proporción y medida, todo cuanto le era peculiar o entrañablemente suyo. Se valió para ello de los medios propios al encaramiento en toda la escala de la realidad, desde el mundo de la naturaleza física hasta el sobrenatural, pasando por el histórico. Proclamó con pasmosa exageración conceptual y verbal la primacía en belleza, benignidad y riqueza de la naturaleza americana y la excelencia sin par de las facultades y virtudes de sus hijos, y no vaciló en reclamar la especial benevolencia con la que los miraba y favorecía la Providencia Divina. Y si bien es cierto que tan extremosa autocomplacencia difícilmente podía persuadir a los extraños, lo cierto es que, pasando a la esfera de las creencias, invulnerables a las objeciones empíricas, logró para los propios el objetivo que las había motivado. [...] Pudo así el criollo colonial superar, en la intimidad de su conciencia, el pecado de la falta de originalidad con que fue concebido, pero no sin transmitir a la posteridad iberoamericana ese *amor propriae excellentiae* que, puntualmente, es la definición que da Santo Tomás de la soberbia”. *Ibid.*, p. 13.

³⁸ Es importante mencionar la notoria presencia del psicoanálisis en la obra de Ramos a diferencia de O’Gorman, quien prácticamente no hizo mención alguna sobre dicha disciplina. En contraste, en *El perfil del hombre y la cultura en México*, Ramos hizo explícita su filiación con la “doctrina psicológica” del sentimiento de inferioridad del psicoterapeuta austriaco Alfred Adler. *Vid.*, Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, op. cit., p. 14.

la abnegación de la mujer; la extraordinaria potencia sexual del hombre, su temerario valor frente al peligro y su puntillosa dignidad ante la injuria”. En el rubro social el tropicalismo consiste en “la proliferación de héroes purísimos, santos laicos, [...] y un patriotismo edificante [...] de una profética sabiduría que los convierte en dogmas demagógicos del credo o grupo social en turno”. Todas estas cualidades del ser hispanoamericano encuentran su punto de unión en la soberbia que, a la postre, originará “la égida de un nacionalismo poco menos que patológico”.³⁹ El pelado, el burgués y el mexicano de la ciudad, que pueden definirse como tipos sociales dentro de la caracterología de Ramos, contemplan todas estas cualidades que O’Gorman interpretó como consecuencias del desajuste ontológico del latinoamericano.

En suma, en los enfoques históricos de ambos autores, el legado cultural de la Colonia consiste en la herencia de la mimesis cultural como proyecto vital y en el modo de ser del latinoamericano, caracterizado por la devoción religiosa, la falsa superioridad, la soberbia, la pereza y la resignación. Todas estas cualidades no son más que deficiencias ontológicas causadas por la indisposición del hispanoamericano para aceptar su pasado; reconocer que en esencia son descendientes de Europa y, por lo tanto, que forman parte del devenir histórico occidental.⁴⁰

³⁹ O’Gorman, *México, el trauma de su historia*, op. cit., p. 13-14.

⁴⁰ No obstante, ambos autores se ocuparon de casos individuales de autenticidad en la época colonial. Ramos, por ejemplo, mencionó a Carlos de Sigüenza y Góngora y Benito Díaz de Gamarra como personajes excepcionales que no embonan en la época “oscura” en la que vivieron. Por su parte, O’Gorman se refirió a la vida de Sor Juana Inés de la Cruz como un ejemplar modo auténtico de ser. En ambos autores, la toma de conciencia y la apropiación de la modernidad en circunstancias adversas, es decir, en la tradicional Nueva España, son los factores que posibilitaron a estos individuos, casi alzados como héroes de su tiempo,

En torno al ser de los indios americanos

La concepción occidentalista del devenir histórico de las culturas americanas encubre, en estos autores, una postura singular y semejante frente a las culturas precolombinas. Como he venido reiterando, O'Gorman y Ramos consideraban que la historia de América inició con el arribo de los europeos a dichas tierras, lo que supuso una exclusión y discriminación de las sociedades que ya habitaban en ellas. En efecto, ambos intelectuales creían que las culturas nativas no forman parte del proceso histórico-ontológico americano. La única herencia significativa que le otorgaban a los prehispánicos es la genética que comprende a la mayoría de los hispanoamericanos. Como es de preverse, la categoría "hispanoamericano" incluye aquí al mestizo y al criollo, mas no a los indígenas americanos.

No obstante, considero que es importante dar cuenta de las concepciones de ambos en torno al problema del indio americano, puesto que revisten una manera peculiar de concebir al ser humano que, paralelamente, incide en sus nociones sobre el humanismo.⁴¹ En este sentido, el principal punto que estos autores tenían en común consiste en creer que no toda expresión de lo humano es plena en sí. Por consiguiente, se puede afirmar que, de acuerdo con estos enfoques, existe una suerte de jerarquía entre los seres humanos, además de grados de humanismo que, en suma, conllevan a interpretar la culturalización del devenir histórico occidental como un proceso de humanización.

trascender sus circunstancias históricas y, con ello, asumir un proyecto vital de autenticidad. Vid. "Carlos de Sigüenza y Góngora" y "Benito Díaz de Gamarra" en Ramos, *Historia de la filosofía en México, op. cit.*, p. 71-75, 99-110. "Ejemplos a la española" en Edmundo O'Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, 2ª ed. Presentación de Juan Ramón de la Fuente, México, UNAM, c2006. 349 p.

⁴¹ Me ocuparé con mayor detenimiento de las implicaciones éticas del "humanismo" en los planteamientos de estos autores en el tercer capítulo, por ahora, sólo me detendré en explicar sus opiniones sobre las culturas prehispánicas y los indígenas.

Al respecto, Samuel Ramos sostenía que el problema central de las sociedades indígenas estriba en la falta de voluntad para actuar. Empleó la expresión “egipticismo” indígena, acuñada por Wilhelm Worringer,⁴² para decir que las culturas nativo americanas no cuentan con un acontecer histórico dinámico, pues se encuentran en un estado de “rigidez”, de lo “inconmovible y estático”.⁴³ De hecho, el autor llegó al extremo al considerar que estas culturas carecen de un devenir histórico que los ha relegado a un estado eterno de primitivismo humano, pues la peculiaridad de la ontología indígena los opone a “ser arrastrados por el torrente de la evolución universal”.⁴⁴ Como “su egipticismo lo hace incompatible con una civilización cuya ley es el devenir”,⁴⁵ el indígena no forma y, al parecer, no puede formar parte del devenir histórico occidental y, por lo tanto, tampoco del proceso evolutivo del ser mexicano. Ramos observaba ejemplos de ello en el arte prehispánico y en la supuesta existencia de la filosofía precolombina,⁴⁶ las cuales designaba como primitivas por no superar las supersticiones religiosas y, además, por padecer de técnicas que les permitan alcanzar un estado científico, situaciones las cuales lo llevaron a concluir que las culturas nativas carecen de un

⁴² En su teoría del arte, Wilhelm Worringer empleó la expresión “egipticismo” para referirse a la “rigidez inhumana” como signo de la cultura egipcia que puede ubicarse en otras sociedades primitivas. Vid. Wilhelm Worringer, “El arte egipcio” en *Revista de Occidente*, 1927. Para un acercamiento más detallado al egipticismo indígena de Samuel Ramos consúltese: Rafael Montano Rodríguez, *De raza a cultura: Un acercamiento crítico al concepto de mestizaje y mexicanidad in [sic] Vasconcelos, Ramos, Paz y Fuentes*, Tesis de maestría en arte, Montreal, Universidad McGill, 1994, 73 p. Arturo García Gómez, “El egipticismo indígena” en *Devenires, Revista de Filosofía y Letras*, núm. 32, año XVI, julio-diciembre, 2015, p. 57-80.

⁴³ “Esta rigidez no es quizá ajena a la influencia de la sangre indígena. No creemos que la pasividad del indio sea exclusivamente un resultado de la esclavitud en que cayó al ser conquistado. Se dejó conquistar tal vez porque ya su espíritu estaba dispuesto a la pasividad. Desde antes de la conquista los indígenas eran reacios a todo cambio, a toda renovación. Vivían pegados a sus tradiciones, eran rutinarios y conservadores. En el estilo de su cultura quedó estampada la voluntad de lo inmutable”. Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, op. cit., p. 36.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 37.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 37.

⁴⁶ Vid., “¿Hubo filosofía entre los antiguos mexicanos?” en Ramos, *Historia de la filosofía en México*, op. cit., p. 25-38.

pensamiento racional. Como consecuencia, no es arrebatado suponer que Ramos concibe la cultura indígena como inferior en comparación con la europea occidental.⁴⁷

En “Sobre la naturaleza bestial del indio americano”,⁴⁸ O’Gorman fue más directo en este sentido al sentenciar que “no todo hombre es hombre”.⁴⁹ A propósito de la querrela entre fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda en torno a la naturaleza del indio americano,⁵⁰ en este ensayo se argumenta que existen grados entre los seres humanos, los cuales dependen de las circunstancias históricas. A grandes rasgos, se afirma que tanto las Casas

⁴⁷ “Los indios mexicanos [...] están psicológicamente imposibilitados para asimilar la técnica porque [...] carecen de voluntad de poderío, no pertenecen a la raza del hombre rapaz. Un indio puede aprender a guiar un automóvil, a manejar una máquina para arar tierra, pero no sentirá la emoción del hombre blanco ante la gran potencia de trabajo que esos instrumentos encierran. Entonces, como no hay ninguna necesidad interna que impulse al indio a buscar esa técnica superior, la abandonará para recaer en sus procedimientos primitivos, mientras una coacción externa no lo obligue a seguir dentro de la civilización”. Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, op. cit., p. 106.

⁴⁸ O’Gorman, “Sobre la naturaleza bestial del indio americano. Humanismo y humanidad. Indagación en torno a una polémica del siglo XVI” en *Revista de Filosofía y Letras*, UNAM, enero-marzo, núm. 1, 1941, abril-junio, núm. 2, 1941. La versión que aquí se emplea se encuentra en: Eugenia Meyer, *Imprevisibles historias. En torno a la obra y legado de Edmundo O’Gorman*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2009, 958 p., p. 126-154.

⁴⁹ O’Gorman se apropió de dicha sentencia gaosiana. De hecho, el objetivo de “Sobre la naturaleza bestial del indio americano” es demostrar la validez, mediante acontecimientos históricos concretos, del concepto de “humanismo” propuesto por José Gaos. El filósofo español, a grandes rasgos, propuso que lo histórico define al hombre, sin embargo, no toda la humanidad es histórica, puesto que no toda pertenece al devenir histórico universal. Como consecuencia, la propuesta de Gaos consiste en una acepción selectiva, valorativa y elitista del humanismo cuya exhortación estriba en alcanzar un grado ideal de lo humano, y con ello incorporarse a la civilización. Para Gaos, este último peldaño está conformado por los propiamente hombres; “los hombres cultos”. Gaos expuso esta tesis en: José Gaos, “Sobre Sociedad e Historia” en *Revista Mexicana De Sociología*, vol. 2, núm. 1, 1940, p. 5-21.

⁵⁰ La disputa tenía como objetivo aclarar la ontología de los nativos americanos para concluir si eran humanos y, con ello, poder recibir la fe, o si eran bestias que debían ser esclavizadas por los europeos. Además de las Casas, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Francisco Suárez eran las personalidades más importantes de la época en defender la primera postura; del bando contrario, junto a Sepúlveda, se encontraba Gregorio López de Tovar. *Vid.*, O’Gorman, “Sobre la naturaleza bestial del indio americano”, op. cit., p. 126-154.

como Sepúlveda aceptaban que los indios son seres humanos⁵¹ que, sin embargo, se encontraban en un estado de barbarie. La diferencia en ambos radicaba en que la “teoría general de la barbarie” de las Casas concluía que todos los seres humanos son iguales, por lo tanto, todos son seres racionales susceptibles de recibir los evangelios. Por el contrario, Sepúlveda argumentaba que estos bárbaros son incapaces de llevar a cabo una vida política y organizada, lo que reflejaba que carecen de razón y, por lo mismo, que eran incapaces de comprender la palabra de dios. En efecto, para O’Gorman, el verdadero tema de la disputa era “impugnar la condición racional de los indios”, lo que significa que “la naturaleza humana se define por la racionalidad”.⁵² En este aspecto, el autor se inclinaba por el bando de Sepúlveda pues, para él, era irremediable concebir a los indios como seres irracionales debido a los actos de “innegable crueldad y bestialidad”⁵³ con que se comportaban.⁵⁴ En este sentido, el aprendizaje significativo que nos ofrece la cuestión de la naturaleza de los indios, decía O’Gorman, es que el humanismo no es un concepto que debe depender de la

⁵¹ O’Gorman defendió a Sepúlveda de quienes argumentaban que el fraile creía fielmente que los indios eran animales. Según O’Gorman, Sepúlveda, al igual que Gregorio López, en realidad empleaban la palabra “bestia” como metáfora para referirse a los actos salvajes de las sociedades prehispánicas como el sacrificio, por ejemplo, lo que supone que no les negaban la condición humana. Al considerarlos siervos *a natura* (concepto aristotélico que originalmente comprende a los esclavos como parte de la especie humana), tanto Sepúlveda como López aceptaban que no eran animales sino hombres inferiores que debían ser sometidos por los europeos para adquirir, sólo así, la palabra de dios. O’Gorman, “Sobre la naturaleza bestial del indio americano”, *op. cit.*, p. 145-146.

⁵² *Ibid.*, p. 147.

⁵³ O’Gorman argumentaba que, desde la mentalidad cristiana medieval de los conquistadores y colonos españoles, los sacrificios, la antropofagia y la sodomía de los rituales prehispánicos eran percibidos como actos satánicos por los europeos. *Vid.*, *Ibid.*, p. 142.

⁵⁴ Otro ejemplo de esta postura en la obra de O’Gorman la podemos encontrar en su breve ensayo sobre el arte prehispánico. Dicho arte lo consideraba monstruoso y primitivo, producto de una conciencia mítica alejada del pensamiento racional. *Vid.*, “El arte o de la monstruosidad” en O’Gorman, *Seis estudios históricos de tema mexicano*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1960, 220 p., p. 41-56.

equidad entre los individuos, como lo defendía el padre las Casas,⁵⁵ sino más bien se trata de una “noción aristocrática del hombre”,⁵⁶ como lo concebía Sepúlveda y su propio mentor, José Gaos.

Desde mi punto de vista, el meollo fundamental de sus perspectivas sobre los indígenas y las culturas prehispánicas es que Edmundo O’Gorman y Samuel Ramos asumían la postura aristocratizante del humanismo, vinculándolo así con el historicismo elitista del cual formaban parte.⁵⁷ Considero que el planteamiento filosófico-histórico de ambos contiene una carga valorativa y selectiva de lo que es y debe ser lo propiamente humano. En ambos casos, lo humano guarda un vínculo ontológico y existencial con la cultura occidental, es decir, sólo se es ser humano si se apropian los valores humanistas y el pensamiento racional al incorporarse al devenir histórico universal.⁵⁸

⁵⁵ Además, O’Gorman se oponía a la igualdad democrática, pues consideraba que el humanismo aristocratizante pugnó contra “las ocultas y poderosas corrientes que con el tiempo cuajaron en las democráticas e insensatas declaraciones constitucionales de los derechos del hombre”. *Ibid.*, p. 154.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 153.

⁵⁷ Con la expresión “historicismo aristocratizante”, Andrés Kozel se refiere a este tipo de humanismo que postula “un sentido valorativo y selectivo de lo humano”. Kozel incluye en dicho planteamiento a Edmundo O’Gorman y una buena parte de la vida intelectual de José Gaos, Leopoldo Zea y, sin decirlo explícitamente, de Samuel Ramos. *Cfr.*, Andrés Kozel, *La idea de América en el historicismo mexicano: José Gaos, Edmundo O’Gorman y Leopoldo Zea*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2012, 441 p.

⁵⁸ “Dentro de este planteamiento cabría relacionar ‘el punto de vista’ de la tesis antropológica [del] siglo XVI con el ‘punto de vista’ historicista de nuestro tiempo. Esto es posible pensando que se trata de dos coincidentes direcciones conceptuales de distintas épocas. [...] Esa coincidencia podría desembocar en un concepto de ‘humanismo de nuestro tiempo’. Ya el término ‘humanismo’ cobra un volumen y densidad extraordinarios, si reflexionamos sobre el hecho de que básicamente se trata de un concepto que postula un sentido valorativo y selectivo –aristotélico– de lo ‘humano’. [...] ¿Acaso el historicismo conduce en derecho a una forma aristotélica humanista de la vida? Por todas partes hay síntomas de que esto sea así”. O’Gorman, “Sobre la naturaleza bestial del indio americano”, *op. cit.*, p. 154.

Conformación de la identidad cultural mexicana durante el siglo XIX: la disyuntiva entre liberales y conservadores

Recapitulando brevemente, hasta el momento he mencionado que Ramos y O'Gorman creían que las culturas americanas son derivadas porque provienen de la cultura occidental, por lo que las culturas nativo-americanas son descartadas del proceso histórico-ontológico americano. Durante la época colonial comenzaron a gestarse entre los americanos los dos proyectos de vida que Europa les ofrecía; la modernidad, que fue asumida por las Trece Colonias, y el tradicionalismo, característico de las sociedades iberoamericanas. A continuación, voy a explicar cómo estos autores concebían en común el siglo XIX como una etapa mediante la cual las culturas latinoamericanas se dieron a la tarea de afirmar su identidad como naciones y entes independientes de Europa, pero sin dejar de pertenecer al devenir universal.

Del lado iberoamericano, las independencias marcan el inicio de los intentos de autoafirmación del nuevo ser histórico.⁵⁹ En este punto, tanto Ramos como O'Gorman coincidían en interpretar que las ideas de la Ilustración fueron decisivas en el proceso de emancipación de las colonias españolas. Dichas ideas fueron recibidas y cultivadas por los criollos a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, es por tal motivo que en ellos recayeron los deseos de soberanía y libertad, de acuerdo con ambos.⁶⁰ No obstante, la cultura criolla, si bien pretendía

⁵⁹ Es importante mencionar que ambos autores no analizaron los acontecimientos de la independencia mexicana detalladamente, sólo se atuvieron a mencionar sus consecuencias dentro del proceso de conformación ontológica.

⁶⁰ Ramos creía que la crisis del reinado de Carlos IV propició el auge de las ideas de los enciclopedistas franceses en España y en sus colonias, de modo que Francia se erigió como el modelo cultural a seguir. Asimismo, el autor sostuvo que algunos de los líderes insurgentes mexicanos, como Hidalgo, Morelos, Aldama y Matamoros, contaban con educación filosófica, lo que propició en ellos la asimilación de las ideas

asumir los ideales de la modernidad, no podía negar su pasado colonial y tradicionalista. De acuerdo con esto, el significado histórico de las independencias iberoamericanas reside en el inicio del choque dialéctico entre el tradicionalismo, legado por la colonia, y el arribo de la modernidad, con las ideas ilustradas, que persistirá en todo el siglo XIX. Al respecto, O’Gorman mencionó en *México, el trauma de su historia* que la “novedad circunstancial de la independencia” provocó en los latinoamericanos “un enfrentamiento directo con ese otro mundo —el de los pueblos modernos— del que tan celosamente se habían tenido aisladas a las colonias”, por lo que era necesario “afirmar de nuevo el propio ser”.⁶¹

En este sentido, ambos autores sustentaban que la autoafirmación de la identidad iberoamericana tiene que ver con la apropiación de la modernidad. Los dos coincidían en suponer que los mexicanos independientes querían negar su pasado colonial para apropiarse de los beneficios de las culturas más avanzadas. En este punto de sus argumentos, la noción de imitación cultural desempeña un papel fundamental en su concepción de la herencia ontológica colonial. Por medio de dicha mimesis, las nuevas naciones intentaron deshacerse de sus raíces tradicionales para adjudicarse la modernidad, lo que las condujo al fracaso por no tener conciencia de su propio ser, el cual es histórico. A pesar de los intentos imitativos, el ser iberoamericano siguió siendo en esencia criollo, lo que condujo a

ilustradas de libertad y soberanía: “Desde los comienzos del siglo XIX, la dirección de nuestra historia queda en manos de una minoría dinámica que está al tanto de las ideas modernas de Europa”. Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, op. cit., p. 38. Vid., Ramos. *Historia de la filosofía en México*, op. cit., p. 125-127.

⁶¹ O’Gorman, *México, el trauma de su historia*, op. cit., p. 20.

Ramos y a O'Gorman a creer que los movimientos de independencia no lograron romper con el legado ontológico de la época colonial.⁶²

Como se ha mencionado, en las obras revisadas se sostiene que la imitación cultural es la cualidad ontológica principal del ser iberoamericano, vigente desde la época colonial. En efecto, en sus planteamientos se puede observar que la mimesis es el móvil que le da sentido a la historia de las naciones latinoamericanas independientes. En este caso, ambos autores creían que el sentido del devenir histórico del siglo XIX es la pugna entre la modernidad y el tradicionalismo sustentada por los liberales y conservadores, respectivamente. De acuerdo con esta perspectiva histórica la dialéctica compuesta por ambas facciones políticas le otorga significado al proceso ontológico de la constitución de identidad de las naciones de Latinoamérica. En este aspecto, sus planteamientos coinciden en suponer que las propuestas de los dos bandos son utópicas y, por lo tanto, irrealizables; sostienen que las dos huestes asumieron como ideal el

⁶² A propósito, Ramos decía que “los mexicanos querían hacer tabla rasa del pasado y comenzar una nueva vida como si antes nada hubiera existido. Sólo que hay una ley biológica superior a la voluntad del hombre, que impide suprimir el pasado como influencia efectiva en la conducta actual”. Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, op. cit., p. 38. En otra parte mencionó que “el radicalismo de la revolución de Independencia impulsaba a desconocer por completo el pasado, a romper con la tradición de la Colonia. Pero en vez de crear formas de organización de acuerdo con las peculiares exigencias de la realidad americana, se intentó imitar a las instituciones políticas y sociales de otros países”. Ramos, *Historia de la filosofía en México*, op. cit., p. 130-131.

Por otro lado, O'Gorman creía que las independencias iberoamericanas del siglo XIX no pudieron romper con el vínculo que los unía a su pasado colonial puesto que, por un lado, siguieron conservando la esencia española, por el otro, permanecieron en el camino de la imitación cultural, pero ahora con Estados Unidos como utopía: “Sería de suponer que, por fin, advenido el criollo en una nacionalidad propia, quedaba roto el círculo mágico de un pasado que lo constreñía a la obligada imitación de un arquetipo. Me parece infundado acceder a tan halagüeña perspectiva, [...] porque no debe confundirse la independencia política, ni la económica y tecnológica, ni todas juntas, con la independencia ontológica que presupone un desarrollo original y autónomo. Un alud de testimonios no sólo nos enseña la tenacidad conservadora de mantener la vigencia del ser hispánico, bajo el especioso argumento de que seguía siendo el ‘propio’, sino, más importante, nos muestra la constricción en que se vieron las nuevas nacionalidades de continuar por la vía imitativa que ha presidido la historia latinoamericana desde su cuna colonial”. O'Gorman, *La invención de América*, op. cit., p. 198.

bienestar político y social de los países modernos e intentaron emularlos sin tomar en cuenta las circunstancias locales. En virtud de lo dicho, ambos interpretaban todos los acontecimientos históricos del México decimonónico bajo la mirada del confrontamiento dialéctico de las fuerzas liberales y las conservadoras y sus consecuencias: la imitación, el utopismo y la crisis cultural.

Samuel Ramos no abordó puntualmente los sucesos históricos mexicanos del siglo XIX, pero sí ofrece una interpretación generalizada de los mismos. En *Historia de la filosofía en México* mencionó que “el problema que se planteó al triunfar la Independencia fue el de organizar la sociedad americana de acuerdo con las teorías políticas que habían impulsado la revolución”.⁶³ El argumento plantea que tanto liberales como conservadores tenían un ideal común que obedecía a la máxima de la Ilustración: la libertad.⁶⁴ Lo anterior supone un énfasis en el liberalismo en detrimento de un análisis más ponderado del conservadurismo. No obstante, se señala que ambas facciones se apoyaban en teorías políticas extranjeras que se asumían como utopías y que, por esta razón, se intentaban emular. Ejemplo de ello, de acuerdo a la obra, es el fracaso de las constituciones del mismo siglo.⁶⁵ Este punto es de sumo interés puesto que la interpretación de Ramos en torno a las constituciones y al liberalismo mexicano es

⁶³ Ramos, *Historia de la filosofía en México, op. cit.*, p. 129.

⁶⁴ “Una nueva fe había nacido pues entre los mexicanos, fe en uno de los valores más particularmente postergados en la vida colonial: la libertad humana. [...] Los mexicanos heredaban el humanismo optimista del Siglo de las Luces, creían no solamente en la libertad, sino en el progreso humano. La libertad y el progreso fueron las ideas directrices de la vida mexicana durante todo el siglo XIX”. *Ibid.*, p. 129.

⁶⁵ “Ejemplos de este mimetismo los hay en todos los órdenes de la cultura, pero los más claros se encuentran en la obra constitucional mexicana del siglo XIX. En este terreno es en donde mejor podemos apreciar la trascendencia efectiva que la imitación ha tenido en la historia de México”. Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México, op. cit.*, p. 23.

muy similar a la tesis de *México, el trauma de su historia* y de “Precedentes y sentido de la Revolución de Ayutla”.

Al respecto, Ramos creía que el liberalismo de nuestro país guardaba muchos elementos en común con el conservadurismo. Esto significa que, en su esencia, el liberalismo contenía cualidades tradicionalistas que reflejaban la imposibilidad de romper con el pasado colonial. A grandes rasgos, semejante perspectiva supone que el liberalismo mexicano no pudo imponer una república federal con plenitud; la crisis social y las circunstancias bélicas que se vivían en el país obligaron a los gobiernos liberales a recurrir a medidas autoritarias e imponer, así, un “centralismo disimulado” para mantener la unidad, la paz y, con ello, la soberanía nacional.⁶⁶ Asimismo, la religiosidad como factor psicológico en la conducta de los liberales nos deja entrever, según el autor, el legado ontológico de la Colonia en el ser de los mexicanos. Recuérdese que la religiosidad es un elemento indispensable en esta interpretación en torno al devenir histórico iberoamericano. De acuerdo con esta visión, el arribo de los liberales al poder representa “la fase negativa de la religiosidad en México”.⁶⁷ El ímpetu con el que los liberales confrontaron a la Iglesia católica tiene raíz, irónicamente, en la devoción pasional del marcado sentimiento religioso del criollo colonial, lo que refleja, de nuevo, la constitución histórica del mexicano y su herencia inexorable

⁶⁶ “Con el triunfo del liberalismo, nuestro país se convirtió en República federal, aun cuando lo fue nominalmente, porque la presión de la realidad, superior a la ley, obligaba a los gobiernos del siglo XIX a imponer un centralismo disimulado, para mantener cierta unidad en medio de la anarquía reinante. Todos los principios que informaron nuestros estatutos constitucionales tuvieron una suerte parecida”. *Ibid.*, p. 24.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 71.

del pasado.⁶⁸ En suma, para Ramos, el liberalismo mexicano no pudo con su “afán de romper con todas las normas del pasado” colonial, puesto que dicho pasado también era parte de su esencia, lo que daba como consecuencia el fracaso de “la ficción de una República democrática, a imitación de la de los Estados Unidos”.⁶⁹

Edmundo O’Gorman, por su parte, también observó que el liberalismo y el conservadurismo tienen un pasado común en nuestro país que constituye el legado ontológico colonial y que, por lo mismo, ambas facciones guardan paralelismos entre sí que resultan paradójicos. El choque dialéctico entre esta paradoja compuesta por el supuesto modernismo de los liberales y el tradicionalismo de los conservadores es, para el autor, el verdadero proceso significativo en la constitución ontológica de la identidad mexicana durante el siglo XIX. En *México, el trauma de su historia* el autor expuso esta tesis mediante un cuadro que compara el proyecto liberal con el conservador.⁷⁰ A grandes rasgos, su análisis comparativo concluye que, a pesar de que los conservadores querían mantener el modo de ser colonial, implícitamente deseaban ser como los Estados Unidos, al igual que los liberales, quienes pretendían ser modernos pero, irónicamente, no podían deshacerse de su esencia colonial, llegando a incluir en sus gobiernos cualidades propias de sus adversarios, como el poder omnímodo del ejecutivo, rasgo que sin dificultad alguna los podía emparentar con la aclamada monarquía conservadora. En pocas palabras, ambas posturas políticas

⁶⁸ “En los mismos librepensadores que consumaron la Reforma, el tono de sus negaciones tiene la alta temperatura del sentimiento religioso, sólo que con signo contrario. Queremos decir que la psicología del jacobino no es la de un hombre idealmente emancipado de la religión, sino un caso de ese fenómeno paradójico que ha explicado hoy la escuela psicoanalítica por los sentimientos ambivalentes”. *Ibid.*, p. 72.

⁶⁹ Ramos, *Historia de la filosofía en México, op. cit.*, p. 132-133.

⁷⁰ *Vid.*, “La trágica incompreensión: conservadores y liberales” en O’Gorman, *México, el trauma de su historia, op. cit.*, p. 23-34.

eran contradictorias puesto que, por un lado, unos querían alcanzar la modernidad sin dejar la tradición y, por el otro, se pretendía dejar de ser tradicional para emprender la dichosa modernidad, empero, acababan por “reconocer *a posteriori* el *a priori* de la tesis conservadora, es, a saber: la necesidad de mantener el modo de ser colonial”.⁷¹ Esta paradoja desembocó, según O’Gorman, en el problema primordial de la identidad de la nueva nación mexicana, la cual quedó en medio de una...

Disyuntiva entre dos posibilidades, la de seguir siendo como ya se era por herencia del pasado colonial, o la de ser, por imitación, como Estados Unidos, lo cierto es que se trata de una disyuntiva entre dos imposibilidades: la de la tendencia conservadora [y] la de la tendencia liberal. [...] Fue así que el conflicto conservador-liberal —suceso eje de nuestra historia— encerró la gran cuestión de la identidad nacional en una encrucijada de incompatibilidad entre el pasado y el futuro, monstruosa coyuntura que, por obvia conexión simbólica, creemos poder designar como la “Encrucijada de Jano”.⁷²

A diferencia de Ramos, Edmundo O’Gorman sí analizó bajo esta perspectiva un acontecimiento puntual de la historia mexicana del siglo XIX, se trata de la Revolución de Ayutla. Planteó que este movimiento armado es el ejemplo de la paradoja de la “encrucijada de Jano”. En “Precedentes y sentido de la Revolución de Ayutla”,⁷³ confirma lo dicho en *México, el trauma de su historia*, en donde reitera la existencia de aquel dilema entre “dos utopismos contrarios”, a saber, el modernista liberal y el tradicionalista conservador. De acuerdo a esta interpretación, Ayutla fue el primer paso de la síntesis de la dialéctica surgida desde la Independencia, entre los dos utopismos, el “mesiánico-providencialista”

⁷¹ *Ibid.*, p. 32.

⁷² *Ibid.*, p. 34.

⁷³ Edmundo O’Gorman, “Precedentes y sentido de la Revolución de Ayutla” en *Plan de Ayutla. Conmemoración de su primer centenario*, México, UNAM, Facultad de derecho, 1954. Para esta investigación empleo la versión que se encuentra en: O’Gorman, *Seis estudios históricos de tema mexicano, op. cit.*, p. 99-144.

de los conservadores y el “teleológico-democrático” de los liberales, proceso el cual se concretó con la dictadura de Porfirio Díaz.⁷⁴ Tal es el significado histórico y ontológico de la revolución de 1854.

El Porfiriato y la modernidad

A la luz de la perspectiva o'gormaniana, el Porfiriato constituye una síntesis históricamente necesaria, debido a que las condiciones inestables del país necesitaban de un “hombre fuerte” que garantice los principios democráticos.⁷⁵ La valoración positiva del Porfiriato está motivada principalmente por dos cuestiones que el historiador consideraba sumamente significativas dentro del proceso de la conformación ontológica mexicana. La primera tiene que ver con la síntesis de la tesis liberal con la conservadora; unificación que propició “la paz de la que no había disfrutado la nación desde la independencia y aun desde antes”, porque el gran hombre de la Historia, el general Díaz, “mantuvo las instituciones, leyes y reformas liberales, pero sin su original jacobinismo, es decir, sin atropello a las costumbres y sentimientos religiosos tan caros a los conservadores, de manera que quienes, por tradición familiar o idiosincrasia personal, sentían simpatía hacia

⁷⁴ O'Gorman interpretó que el Plan de Ayutla contenía elementos democráticos modernizantes (como el anhelo de gobernarse mediante una república representativa popular) que, por las circunstancias históricas, tuvieron que ser modificadas mediante la reforma de Acapulco, la cual otorgaba “la necesidad de poner al gobierno en manos de un hombre fuerte que pudiera mantener el orden público y conservar la paz”, y, con ello, establecer el poder omnímoto y personalista del ejecutivo, abriendo paso, así, al régimen dictatorial que a la larga se concretaría con el Porfiriato. *Vid., Ibid.*, p. 99-144.

⁷⁵ “Se trata de una dictadura, sí: pero de una dictadura necesaria, no sólo porque garantiza la paz y afronta las circunstancias del momento, sino porque es indispensable como elemento de la reforma social. Sus únicos límites son el respeto a las garantías individuales, por eso es dictadura, pero por eso no es despotismo ni tiranía”. *Ibid.*, p. 141.

uno de los dos credos, no tenían manifiesta causa del agravio”.⁷⁶ La segunda, por su parte, es referida como la “gran bandera del régimen” y tiene que ver con el “cambio de la mentalidad de la sociedad mexicana orientado hacia lo moderno”.⁷⁷ En este sentido, la dictadura de Porfirio Díaz aparece como la “liberación de la falsa disyuntiva del aporético conflicto conservador-liberal: liberación, pues, en cuanto apertura hacia una reforma de la mentalidad colonial”,⁷⁸ es decir, como una posible superación del modo de ser tradicional. No obstante, el autor creía que la dictadura no pudo trascender “el círculo vicioso de imposibilidad de querer el disfrute de la modernidad, pero no a la modernidad misma”.⁷⁹ De nuevo, la imitación cultural es el rasgo distintivo que impidió la transformación auténtica del ser histórico. Ante esta situación, sin embargo, O’Gorman sólo se limitó a señalar que se emularon las instituciones políticas norteamericanas, mas no ahondó en el problema.⁸⁰

En *El perfil del hombre y la cultura*, por otro lado, no se menciona nada sustancioso sobre la dictadura de Díaz. De un modo similar a lo que ocurre en la visión de O’Gorman, en dicho ensayo Ramos se limitó a afirmar que la apropiación

⁷⁶ O’Gorman, *México, el trauma de su historia*, op. cit., p. 86-87.

⁷⁷ “Por primera vez y sin ambages, el mexicano quiere ser un hombre moderno en todos los órdenes de la vida, incluso en lo religioso, y tan inusitado y general cambio de clima espiritual ¿qué otra cosa significa sino un asedio que amenaza con la ruina a la fortaleza de aquel modo de ser heredado del pasado colonial y a cuyo altar habían sacrificado todo los conservadores y los liberales por igual? ¿Qué otra cosa significa en efecto, sino una brecha por donde la modernidad penetraba, por fin, en el círculo mágico creado por el esencialismo ontológico tradicional? ¿Qué otra cosa significaba, por último, sino la inminencia de una crisis que purgaría al problema de la identidad nacional de la mitología de su original planteamiento? *Ibid.*, p. 90.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 90.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 87.

⁸⁰ “En términos generales [...] el partido tradicionalmente adoptado a ese respecto fue la vía política, es decir, el camino de la adopción, adaptación y naturalización de las instituciones políticas norteamericanas. [...] Esa vía política hacia la modernización estaba aquejada del gravísimo error de poner al buey detrás de la carreta, queremos decir del equívoco de tomar el efecto por la causa, porque es claro que las instituciones políticas adaptadas por imitación dependían de una mentalidad y unos hábitos previos a ellos y no viceversa”. *Ibid.*, p. 87-88.

que hiciera la oligarquía porfirista del positivismo respondió al deseo de alcanzar los beneficios de la modernidad, es decir, de obtener únicamente el progreso material pero no el espiritual. Dicho afán desembocó en el problema de la mimesis cultural, pues, en el empeño de modernizarse, la élite mexicana imitaba a la alta cultura francesa.⁸¹ De acuerdo con esta postura, la apropiación del positivismo en México guardó un parentesco con la etapa negativa de la religiosidad vinculada con el liberalismo jacobino acrecentado desde la Guerra de Reforma.⁸² De hecho, este es el rasgo principal por el cual el autor rechazó la recepción de dicha filosofía en la circunstancia mexicana.⁸³ No obstante, consideraba que el arribo del positivismo inspiró a la cultura mexicana para asumir las virtudes humanistas al emular a una verdadera cultura auténtica y moderna, en este caso, la francesa.⁸⁴ A pesar de ello, Ramos observó que nuestra cultura no pudo escapar de ese círculo vicioso del cual O'Gorman hacía mención y que ambos interpretaron como el responsable de la crisis de identidad que nos aqueja; la imitación cultural.

⁸¹ Ejemplo de ello fue que, “durante la era porfiriana, [...] las clases cultas vestían a la moda de París, seguían sus buenas y malas costumbres; los científicos, y los ricos que no lo eran, al construir sus casas ponían en el remate una mansarda, aunque en México nunca caiga nieve”. Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, op. cit., p. 49.

⁸² “El positivismo fue incluido en los planes de educación con una intención antirreligiosa, y a raíz de su advenimiento, positivismo y liberalismo significaban la misma cosa”. *Ibid.*, p. 74.

⁸³ Por su parte, uno de los temas principales de análisis de Edmundo O'Gorman fue el positivismo característico de lo que él denominaba como historiografía tradicional y científica. A grandes rasgos, en *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, O'Gorman atacó al positivismo y a su arraigado esencialismo por reprimir la cualidad *sine qua non* de la auténtica disciplina historiográfica; la historicidad del ser. Por cuestiones de espacio y tiempo no me detendré en la exposición de este tema que ya ha sido ampliamente estudiado.

⁸⁴ “No obstante que en el curso del siglo XIX se hace sentir en la vida americana la influencia sajona, puede aseverarse que el esfuerzo de los mexicanos por adquirir una cultura científica, artística, filosófica y literaria se encuentra bajo el signo de Francia”. *Ibid.*, p. 48-49.

La crisis de nuestro tiempo: el nacionalismo de la Revolución Mexicana y la época contemporánea.

Ramos y O'Gorman consideraban que la Revolución Mexicana y sus años venideros no pudieron resolver el desajuste ontológico que padecía la cultura del país, peor aún, el nacionalismo que se pregonaba como bandera de aquella época acrecentó el problema.⁸⁵

En la perspectiva del filósofo michoacano, el positivismo del Porfiriato alentaba a la sociedad, sobre todo a la élite mexicana, a desconocer los rasgos locales de su identidad al anhelar ser como los europeos. En este sentido, la ideología nacionalista de la Revolución Mexicana y de los gobiernos subsecuentes era una réplica al europeísmo porfirista, que se fortaleció con la desilusión que causó la Primera Guerra Mundial y el panorama pesimista de la cultura occidental.⁸⁶ A la luz de este planteamiento, el “despertar de la conciencia del yo nacional” tiene en nuestro país un origen histórico cuasi biológico causado por “el fracaso de múltiples tentativas de imitar sin discernimiento [a] una civilización extranjera”.⁸⁷ No obstante, Ramos observó esta situación con cierta ironía, pues consideraba que en realidad se seguía imitando a la cultura europea al emular una

⁸⁵ Es importante mencionar que ambos intelectuales no analizaron puntualmente al movimiento armado, en cambio, los dos coincidieron en atenerse a las consecuencias ontológicas de la revuelta iniciada en 1910.

⁸⁶ “En el curso del segundo decenio de este siglo se produce un cambio de actitud del mexicano hacia el mundo. Comienza éste a interesarse por su propia vida y el ambiente inmediato que le rodea. Descubre en su país valores que antes no había visto, y en ese mismo instante empieza a disminuir su aprecio por Europa, que en ese tiempo vivía los años terribles de la guerra. Este espectáculo era para muchos hispanoamericanos una desilusión por la cultura que tanto admiraban. Vino después el pesimismo de posguerra, que debilitó aún más la autoridad de Europa en la conciencia americana. Fue en el ruidoso libro de Spengler *La decadencia de Occidente*, donde se encontraron los primeros argumentos filosóficos contra la cultura europea, que parecían corroborar a la sensibilidad mexicana, ya instintivamente en desacuerdo con el espíritu de ultramar”. *Ibid.*, p. 85.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 85.

idea que le era propia: el nacionalismo.⁸⁸ Se trataba, sin embargo, de una imitación deficiente, ya que el nacionalismo mexicano carecía de profundidad debido a que su único contenido fue el desprecio al europeísmo de la vieja élite porfirista.

Como se puede observar, para Ramos, tanto el positivismo porfirista como el nacionalismo posrevolucionario fracasaron como proyectos de identidad porque ambos negaron su pasado. Por un lado, el europeísmo del Porfiriato no reconocía las circunstancias locales, mientras que, por el otro, el nacionalismo ignoraba que la cultura mexicana deriva de Europa. Me atrevo a conjeturar que, bajo la perspectiva de los autores analizados, las dos ideologías carecían de una investidura ontológica, de carácter historicista, existencialista y fenomenológico, capaz de generar un pleno conocimiento del ser histórico y, por lo tanto, una cabal comprensión del mismo. En virtud de lo dicho, Ramos creía que la crisis se agravó en el momento en que los intelectuales mexicanos contemporáneos se afiliaron a uno u otro partido, sin tener en cuenta que la empresa auténtica es el “conocimiento del hombre mexicano”.⁸⁹

Para este filósofo, la crisis de nuestra cultura empeoró aún más ya que, a pesar del afán de los gobiernos nacionalistas de querer ser auténticos, la tendencia del México posrevolucionario permaneció dentro del círculo vicioso de la mimesis cultural, teniendo como utopía a los Estados Unidos. El “ideal norteamericano de la vida” no era la autenticidad cultural del cual O’Gorman

⁸⁸ “Para volver la espalda a Europa, México se ha acogido al nacionalismo... que es una idea europea”. *Ibid.*, p. 85.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 86.

también hizo mención.⁹⁰ Para Ramos, la imitación a los angloamericanos respondía a la “concepción instrumental del hombre” como idea directriz de la educación mexicana actual. En este contexto, el objetivo era convertir al hombre en máquina para obtener los beneficios materiales de la modernidad. Lo trágico, según el autor, era que la educación humanista se había desplazado por el “especialismo técnico” y las “profesiones liberales”, provocando así la inconciencia, la desvalorización, la desmoralización y, en suma, la deshumanización de nuestro ser, convirtiéndonos en “autómatas perfectos, pero sin voluntad, ni inteligencia, ni sentimiento; es decir, sin alma”.⁹¹

Edmundo O’Gorman coincidió con Samuel Ramos en interpretar que el nacionalismo fue la causa principal de la crisis de identidad contemporánea que trajo consigo la Revolución de 1910 y los mandatos posrevolucionarios. De hecho, la perspectiva de O’Gorman fue más drástica al considerar que la Revolución cumplió como “necesidad fáctica”, mas no como “necesidad histórica”, puesto que obstaculizó la apertura hacia la modernidad que el régimen porfirista había logrado.⁹² La guerra no sólo truncó el proceso de modernización, sino que también terminó con la austeridad social conseguida por la “*Pax porfiriana*”, trayendo consigo “una historia [...] congelada y condenada al encierro en el círculo de una

⁹⁰ En el siguiente capítulo me ocupo de este tema.

⁹¹ Además, la negación de la realidad ha causado, según Ramos, una serie de padecimientos psicológicos en el ser mexicano. El autor examinó tres perfiles comunes del carácter mexicano que corresponden a esta “patología” del negar las propias circunstancias históricas y existenciales: “el pelado”, “el mexicano de la ciudad” y “el burgués mexicano”. *Vid.*, “Psicoanálisis del mexicano” y “El abandono de la cultura en México”. *Ibid.*, p. 50-65, 82-89.

⁹² No obstante, O’Gorman aprobó únicamente dos motivos que impulsaron al movimiento armado; en primer lugar, el “anhelo de reforma social”; en segundo, la necesidad de acabar con la oligarquía y con la “situación política y económicamente opresiva”. Sin embargo, dijo el autor, ambos motivos responden a una necesidad fáctica, mas no histórica. *Vid.*, “La impedimenta en la promesa revolucionaria” en O’Gorman, *México, el trauma de su historia, op. cit.*, p. 93-103.

lucha sin término posible; una historia encarcelada en su propio acontecer”.⁹³ En este sentido, la Revolución canceló la razón histórica del Porfiriato concebido como síntesis y “autoliquidación del viejo conflicto conservador-liberal” y, por otro lado, reabrió la dialéctica decimonónica entre tradicionalismo y modernismo. En virtud de este argumento el proceso de 1910 representó un “retroceso histórico”.⁹⁴

De lo anterior se concluye que fue la reapertura del conflicto liberal-conservador del movimiento revolucionario lo que “planteó el gran problema de la identidad nacional” desde una nueva perspectiva. Al asumirse el nacionalismo como fundamento del nuevo ser de nuestra cultura se revitalizó “ese *amor propriae excellentiae* del legado colonial”,⁹⁵ que no es más que la soberbia del mexicano exaltado por una falsa superioridad ante lo extranjero, en especial, ante sus raíces europeas y occidentales, a pesar de los irónicos y fracasados intentos de emular a las instituciones estadounidenses. En este aspecto, el “patológico nacionalismo” mexicano desconocía que la identidad (es decir el ser) es histórica y, por lo mismo, ignoraba que la cultura mexicana forma parte del devenir histórico occidental.⁹⁶

⁹³ *Ibid.*, p. 100.

⁹⁴ “La grave —gravísima— resultante de esa manera, en definitiva, demagógica, de interpretar el Porfiriato fue que, al amparo de su ficticia verdad surgió la convicción de que la lucha revolucionaria no era sino reanudación de la vieja pugna entre conservadores y liberales, cuando, en realidad, se había extinguido en aquel régimen. Se trata, pues, de una especie de retroceso histórico que cancelaba una larga y dolorosa experiencia que había abierto, por fin, la posibilidad de poner en crisis el esencialismo ontológico culpable de la encrucijada en que se vio comprometido el devenir histórico del pueblo de México desde que, al asumir su independencia, se enfrentó con la realidad del mundo moderno”. *Ibid.*, p. 95.

⁹⁵ *Vid., Supra.*, “El legado ontológico de la época colonial”, p. 65-73.

⁹⁶ Otros motivos por los cuales O’Gorman se oponía al nacionalismo posrevolucionario son: el abuso de la demagogia en la política revolucionaria, la intolerancia ante los detractores del movimiento armado, los “caprichos personales” de los caudillos y presidentes del siglo XX y, por último, la falsa idea de la superioridad hispanoamericana auspiciada por “el bolivarismo vasconceliano de la raza cósmica” y el arielismo de José Enrique Rodó. Por otro lado, es interesante señalar que Ramos tuvo una inclinación

2.2 Las implicaciones filosóficas en la obra de Ramos y O'Gorman en torno a la historia de la cultura mexicana

Desde mi punto de vista, la idea de crisis cultural es crucial para entender la interpretación del pasado mexicano que, en los dos casos estudiados, se encuentra completamente determinada por el análisis de la problemática en torno al tiempo presente. En este sentido, la noción de crisis de estos autores es la piedra angular para comprender su visión del devenir histórico, entendido como la totalidad histórica, así como la conexión teleológica de los acontecimientos significativos de la historia ontológica mexicana y americana.

Es conveniente aclarar que las obras revisadas no ofrecen una definición puntual sobre la crisis ontológica. No obstante, en todas ellas se emplea dicho término para referir la decadencia de la cultura occidental,⁹⁷ así como la

favorable en torno al arielismo. A grandes rasgos, para el autor, Rodó fue pionero en concebir el panamericanismo como base de una identidad hispanoamericana ideal que sea consciente de sus circunstancias sin dejar de reconocer su ascendencia europea. Además, coincidió con el uruguayo en creer que la civilización moderna, con el imperialismo yanqui a la cabeza, representa la sumisión de lo espiritual ante lo material. Por su parte, O'Gorman fue en contra del *Ariel* justamente por no reconocer la autenticidad cultural norteamericana como ejemplo a seguir y, con ello, por negar el verdadero ser histórico de América compuesto por el binomio Angloamérica-Hispanoamérica. *Vid.*, Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, *op. cit.*, p. 74-76. "El bálsamo de la autoglorificación" en O'Gorman, *México, el trauma de su historia*, *op. cit.*, p. 63-69.

⁹⁷ La idea de la decadencia como síntoma de la cultura moderna surgió en el siglo XIX. La crítica a la cultura occidental se fundamentó en la deshumanización de la civilización que, en aras del progreso técnico, fue perdiendo sus valores espirituales. Desde esta perspectiva, la desmoralización fue el resultado de la codicia materialista de los seres humanos que, en consecuencia, los llevó a la autodestrucción. Este pesimismo fue la visión de varios intelectuales que diagnosticaron su presente como una época de crisis cultural, la cual quedó evidenciada en el periodo de entreguerras de la primera mitad del siglo XX. *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler es el máximo ejemplo de esta perspectiva que podemos nombrar como pesimismo cultural dentro de la historiografía contemporánea. Para el pesimista cultural, el hombre y su mundo se encuentran en el gran dilema de permanecer en el colapso inevitable de la civilización o asumir al humanismo para su futura salvación. En esta ambivalencia podemos ubicar a varios intelectuales del siglo XIX y XX. Dentro del primer grupo, los que designo como los fatalistas, que interpretan la historia moderna como sistemáticamente decadentista, tal es el caso de Jacob Burckhardt, Henry Adams y Arnold Toynbee, cuya línea filosófica podemos ubicar desde Arthur Schopenhauer. En el segundo, los filósofos de la esperanza-salvación, en donde la filosofía de la vida de Friedrich Nietzsche toma una significación especial, me refiero a la obra de Martin Heidegger, Herbert Marcuse y, en el mundo hispanohablante, José Ortega y Gasset. Ramos y O'Gorman pueden ubicarse dentro del segundo grupo debido a sus filiaciones con la

incomprensión y negación de la historicidad del ser, lo que conlleva al problema de la incapacidad de la conciencia histórica en el presente.

De acuerdo con esto, en el planteamiento de ambos intelectuales, el gran error del nacionalismo posrevolucionario consistió en suprimir el devenir histórico mexicano del proceso ecuménico de la cultura occidental, pues desterró de la cultura mexicana el principal ideal de la historia universal: la libertad.⁹⁸ Como se mencionó en el apartado anterior, Ramos y O’Gorman afirmaban que el nacionalismo obstaculizó la comprensión genuinamente histórica del ser del mexicano y de su cultura al negar su pasado colonial, su ascendencia europea y, con ello, su posicionamiento dentro del devenir occidental. La consecuencia primordial de dicha negación fue la crisis de identidad.

La filiación historicista y existencialista de los autores es vital para comprender cómo interpretaban y explicaban el desajuste ontológico de la cultura mexicana o, dicho de otro modo, su crisis de identidad.⁹⁹ Principios fundamentales

filosofía de Heidegger y Ortega. Para una mejor apreciación de la idea de crisis cultural en la historiografía del siglo XIX y XX véase: Arthur Herman, *La idea de decadencia en la historia universal*, trad. de Carlos Gardini, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1998, 527 p.

⁹⁸ Al respecto, Ramos mencionó que, “al iniciarse el nacionalismo, fue un movimiento vacío, sin otro contenido que la negación de lo europeo. El resultado fue que México se aislara del mundo civilizado, privándose voluntariamente de influencias espirituales fecundas, sin las que el desarrollo de esa alma que anhela tener, será imposible”. Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, op. cit., p. 86. Por su parte, O’Gorman acusó a los gobiernos nacionalistas mexicanos de tomar “las grandes decisiones [...] las más de las veces a espaldas de la realidad universal”. O’Gorman, *México, el trauma de su historia*, op. cit., p. 102.

⁹⁹ Para un mayor acercamiento a las posturas filosóficas de estos autores consúltese, entre otros, a: Pilar Gilardi, *Huellas heideggerianas en la obra de Edmundo O’Gorman*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015. 124 p. Ainhoa Suárez Gómez, *Edmundo O’Gorman, la historia como conocimiento ontológico*, Tesis de licenciatura, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2014, 155 p. Álvaro Matute, “La genealogía de un historiólogo” en *Letras Libres*, julio, 2007. Roberto Fernández Castro, “Edmundo O’Gorman y la fundamentación fenomenológica de la ciencia de la historia en Crisis y porvenir” en *Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana, año 24, núm. 47, julio-diciembre 2016, p. 217-250. Rebeca Villalobos Álvarez, *Tres variaciones del historicismo en el siglo XX: Meinecke, Croce y O’Gorman*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2017. 129 p. Juan Hernández Luna, *Samuel Ramos. Su filosofar sobre*

de dichas posturas filosóficas son la historicidad del ser y la noción de la esencia constituida por la existencia, los cuales constituyen, de acuerdo con el análisis realizado, directrices igualmente importantes para entender la ontología en el planteamiento de Ramos y O'Gorman así como su particular perspectiva del pasado como un ente constitutivo del presente.

En resumen, los dos autores abordaron el problema de la crisis cultural desde sus causas históricas e interpretaron la decadencia contemporánea, agravada por el nacionalismo, como consecuencia de la disyuntiva ontológica entre liberales y conservadores a lo largo del siglo XIX. Tal disyuntiva es explicada como un proceso dialéctico entre la modernidad y el tradicionalismo occidental. Dicha dialéctica, a su vez, tiene su origen en la necesidad histórica, surgida en la Independencia, en torno a la elección de un proyecto vital que consolide la soberanía y la identidad nacional.¹⁰⁰

Las dos vías, o proyectos de vida (la modernidad y el tradicionalismo) comenzaron a gestarse entre las culturas americanas desde el arribo de los europeos al continente y fueron conformándose durante la época colonial. Por las inexorables circunstancias históricas, las sociedades angloamericanas heredaron

lo mexicano, México, UNAM, 1956. 198 p. Maristmeña Santiago Arce, *Pensamiento filosófico de Samuel Ramos*, Tesis de maestría, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2009, 89 p. Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, México, UNAM, 1998. Mario Magallón, "Samuel Ramos y su idea de cultura en México" en *Temas de Ciencia y Tecnología*, vol. 11, núm. 33, septiembre-diciembre 2007, p. 13-22.

¹⁰⁰ Cabe destacar la importancia que ambos autores le otorgaban a los acontecimientos políticos como rectores del devenir histórico mexicano, entendido este como el proceso de constitución ontológica de la cultura y del ser humano. En este sentido, sus planteamientos son muy parecidos a la idea del Estado como sujeto de la Historia del esquema hegeliano, así como de algunos historicismos decimonónicos, tales como el de Leopold Von Ranke, Theodore Mommsen y Johann Gustav Droysen. *Vid.*, Georg G. Iggers, *La ciencia histórica en el siglo XX: las tendencias actuales*, trad. de Clemens Bieg, Barcelona, Idea Books, 1998. 156 p. *The German conception of history: the national tradition of historical thought from Herder to the present*, Connecticut, Wesleyan University, 1983. XVI, 388 p.

el proyecto moderno, mientras que las iberoamericanas adquirieron el tradicional. Esto explica y fundamenta, en el caso de los dos autores, la relación genealógica entre la cultura occidental y las americanas, es decir, el reconocimiento de que América, como ente histórico y cultural, deriva de Europa.

Como el lector podrá apreciar, se trata de una explicación causal de la consecución de las etapas históricas que conforman el devenir cultural de México y del continente americano en general. En otras palabras, es una explicación teleológica que, además, vincula los acontecimientos particulares, en este caso los sucesos mexicanos, con otros de amplitud más general, como el descubrimiento de América. De tal forma, se puede concluir que enlazan y unifican los acontecimientos bajo la interpretación de un devenir universal; la historia de occidente. En este sentido, es válido sostener que, efectivamente, los enfoques de Ramos y O'Gorman en torno al devenir histórico deben ser caracterizados como filosofías especulativas de la historia de raigambre teleológica. No obstante, desde mi perspectiva, en estos casos analizados, el teleologismo se acerca más al estudiado por Gadamer, cuya distinción principal es la toma libre de decisiones como aspecto fundamental para proyectarse hacia el futuro, el cual no es algo completamente dado y determinado desde la esencia del ser. A pesar de ello, también me parece que la creencia en el ideal de la historia universal, me refiero a la libertad, puede interpretarse como un elemento teleológico esencialista-fatalista dentro de sus planteamientos filosóficos, puesto que es un fin que la cultura occidental tiene en sí misma, esto explica su concepción como plan ecuménico de humanización.

Además, considero que la creencia de Ramos y O'Gorman en torno a la libertad como móvil y, al mismo tiempo, como fin último del devenir histórico universal es la pieza clave para comprender sus planteamientos como filosofías especulativas de la historia cuyo objetivo de cara al futuro es la apropiación de la autenticidad cultural. En este sentido, sus propuestas adquieren un carácter ético-pragmático que en el siguiente capítulo voy a caracterizar como filosofías para la acción.

3. El deber ser en la filosofía de la historia de Ramos y O'Gorman

El carácter especulativo del enfoque de Samuel Ramos y Edmundo O'Gorman en torno al devenir histórico implica un ideal ontológico de cara al futuro: la plena adquisición de la libertad y del pensamiento racional. En el planteamiento de ambos, dicho ideal es referido bajo el término de "autenticidad cultural". Es importante destacar que la noción de autenticidad guarda un vínculo con el deber ser de sus filosofías especulativas de la historia.

El deber ser no indica una realidad concreta, sino más bien lo que se tiene que hacer para alcanzar un fin determinado, es decir, una realidad ulterior.¹ De acuerdo con esto, el deber ser dentro de las concepciones históricas aquí estudiadas tiene que ver con las posibilidades que el ser humano obtiene de su presente y de su pasado, a través de la conciencia histórica, para poder proyectarse en su propio futuro y, así, alcanzar un fin propuesto. Este reconocimiento de la historicidad del ser, es decir, de la composición temporal de su existencia y su relación con la conciencia histórica, es lo que ambos plantearon como la autenticidad cultural. En este sentido, el conocimiento histórico tiene como objetivo fundamental reflexionar sobre el deber ser.

En las filosofías de los dos autores, la cultura auténtica es aquella que reconoce su pasado como constitutivo de su presente y de sus perspectivas

¹ Vid., "Deber ser" en Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1964, Tomo I, p. 404-405.

existenciales de cara al futuro. En cuanto a sus planteamientos históricos, las culturas auténticas son aquellas que aceptan sus circunstancias históricas; en el caso de América, son conscientes de que provienen de Europa y, por lo tanto, que pertenecen al devenir occidental, lo que les brinda la posibilidad de apropiarse de los valores humanistas de acuerdo a sus necesidades vitales. En términos generales, la cultura auténtica designa una identidad original, pues es capaz de reconocer su estructura ontológica y, con esto, evade el círculo vicioso de la imitación cultural y su consecuente desajuste ontológico.

Edmundo O'Gorman creía que Estados Unidos de Norteamérica es el ejemplo histórico de la autenticidad cultural. Su tesis en torno a la bifurcación del ser de América nos permite comprender por qué éste país, para él, representa la cultura auténtica por antonomasia. Como ya hemos visto, Iberoamérica personifica, en la obra de este autor, la trasplatación del proyecto europeo tradicional de vida, caracterizado por la imitación cultural y el retroceso histórico.² Por el contrario, la América anglosajona transfiguró el modelo moderno de Europa que, por cierto, también inició como una trasplatación cultural.³ A diferencia de los hispanoamericanos, los angloamericanos transformaron su entorno puesto que lo percibían como la posibilidad de ser la "segunda nueva Europa". No obstante, no nueva como réplica, es decir, no como producto de la mimesis cultural, "sino

² *Vid., Supra.*, "El legado ontológico de la época colonial", p. 65-73.

³ La diferencia radica en el factor religioso como determinante de la cultura. Como ya hemos visto en el capítulo anterior, el catolicismo impidió a los colonos españoles la apropiación libre y autónoma del Nuevo Mundo. En cambio, el protestantismo brindó a los colonos de Norteamérica el ejercicio de la "libertad religiosa y política y de dar libre curso al esfuerzo y al ingenio personales". Edmundo O'Gorman, *La invención de América*, 4ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 2006, 256 p., p. 199.

como fruto del desarrollo de la potencialidad del pensamiento moderno”.⁴ Más aún, Angloamérica no sólo es el modelo a seguir, ya que es la consagración de la modernidad histórica, sino que también es la encargada de ejecutar el “programa de liberación y transformación” de la humanidad.⁵ En este sentido, dentro del planteamiento de O’Gorman, Estados Unidos encarna la idea de la historia universal y su futuro “cumplimiento del programa ecuménico de la Cultura de Occidente”.⁶

La opinión de Samuel Ramos en torno a la civilización estadounidense era completamente contraria a la postura de O’Gorman, pues consideraba que Estados Unidos representa el desequilibrio entre lo material y lo espiritual, por lo que seguir sus pasos conduciría a una sociedad deshumanizada donde se efectuaría la “concepción instrumental del hombre”.⁷ No obstante, observó en Francia la encarnación de la verdadera cultura auténtica. A diferencia de O’Gorman y su apología de la “norteamericanización”,⁸ él no argumentó detalladamente su simpatía por la cultura francesa. Sin embargo, mencionó que

⁴ *Ibid.*, p. 200.

⁵ El “programa de liberación y transformación” del mundo en el devenir histórico de Angloamérica guarda un estrecho parentesco con la idea de progreso moral de Kant así como con la propuesta hegeliana de la evolución cognitiva del ser humano auspiciada por la razón, cuyo ideal es la adquisición paulatina de la libertad. Ejemplo de ello, decía O’Gorman, es la Constitución Política de los Estados Unidos, “europea en la doctrina, pero, al mismo tiempo, atrevida y original aventura de un pueblo con legítimos derechos a la autenticidad histórica”. *Ibid.*, p. 200.

⁶ De hecho, en el planteamiento de O’Gorman, la transfiguración de la modernidad en los Estados Unidos como programa de realización del devenir histórico universal tiene como protagonista a un nuevo tipo de ser humano o, mejor dicho, de “hombre histórico” que, “no por capricho, se le conoce y reconoce como el americano por antonomasia”. *Ibid.*, p. 200.

⁷ *Vid.*, Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª ed. México, ESPASA, 1993, 145 p., p. 87-89. “La crisis del humanismo” y “La variación de las categorías” en Ramos, *Hacia un nuevo humanismo en Obras completas*, México, UNAM, 1976, Tomo II, p. 3-75.

⁸ Kozel emplea dicho término para referirse a la defensa del imperialismo estadounidense de O’Gorman. *Vid.*, Andrés Kozel, *La idea de América en el historicismo mexicano: José Gaos, Edmundo O’Gorman y Leopoldo Zea*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2012, p. 189-190.

dicha cultura representa “la supervivencia del espíritu clásico”.⁹ En su visión del devenir histórico como el transcurso cíclico-progresivo del conocimiento humano y de los valores humanistas que tienden a la universalidad,¹⁰ Francia es percibida como la portadora actual del humanismo y, por lo mismo, como el pináculo de la cultura occidental. El *telos* de este transcurso histórico es la libertad, virtud que refleja el compromiso de la modernidad francesa, desde la Ilustración, para dar cumplimiento al plan ecuménico de la historia universal.

En las filosofías especulativas de la historia de ambos autores, la apropiación del humanismo es el vehículo para salir de la crisis y alcanzar la autenticidad cultural. Tanto la “historia auténtica” de O’Gorman como la antropología cultural de Ramos se plantean como filosofías cuyo deber ser se centra en la conciencia histórica para adquirir los valores de la cultura occidental y, así, lograr la dichosa autenticidad.

En este capítulo voy a explicar las implicaciones éticas de las filosofías de la historia de los dos intelectuales aquí analizados. En virtud de ello, las voy a caracterizar como filosofías para la acción de raigambre historicista y vitalista, principalmente. En primera instancia, haré una breve exposición de la definición de filosofía para la acción para, posteriormente, argumentar que los planteamientos de ambos también pueden ser concebidos como tales. Para demostrar mi argumento apelo fundamentalmente las siguientes obras: *El perfil del hombre y la*

⁹ Vid., “La cultura francesa” en Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, op. cit., p. 45-49.

¹⁰ Vid., *Supra.*, “La estructura del devenir histórico en el pensamiento de Samuel Ramos y Edmundo O’Gorman”, p. 37-55.

cultura en México y Hacia un nuevo humanismo de Ramos, así como *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, “Historia y vida” y *México, el trauma de su historia*.

3.1 El humanismo como filosofía para la acción

He decidido emplear la expresión “filosofía para la acción” en lugar de “filosofía de la acción” principalmente por las siguientes cuestiones. En primera instancia, porque las filosofías de la acción suelen proclamar el primado del deber ser sobre el ser, así como de la acción sobre el pensamiento. El predominio de la acción sobre el pensamiento surge en el momento en el que se interpreta la separación entre ambas partes, lo que conduce a sostener que la acción es la cualidad fundamental de la realidad. Tal es el caso de la praxeología, el activismo y el actualismo, por sólo mencionar algunos ejemplos.¹¹

En segundo lugar, porque algunas de estas filosofías tienen como objeto de estudio las acciones comprendidas como eventos o procesos físicos que producen cambios. En lo que se refiere a las acciones humanas, dichas filosofías se encargan de teorizar sobre el origen y el proceso de la conducta o “actividad” de la estructura ontológica de los sujetos. Estos planteamientos se enfocan en el vínculo entre causa y efecto de los actos de volición y comportamiento humano, dejando en un segundo plano el análisis de la acción como un “llegar a ser”.¹² La filosofía analítica y la lógica filosófica anglosajona destacan por sus aportaciones

¹¹ Cfr., “Acción” en Ferrater, *op. cit.*, tomo I, p. 42-44. Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 13-14.

¹² Cfr., “Teoría de la acción” en Robert Audi, *Diccionario Akal de filosofía*, Madrid, Ediciones Akal, 2004. p. 36-38.

teóricas sobre las acciones humanas. Carl Hempel, Arthur Danto y Georg Henrik von Wright son sólo algunos de los intelectuales que han estudiado el comportamiento humano desde estas posturas. Dentro de la historiografía destaca la teoría de la historia de Robin George Collingwood.¹³

La tercera cuestión tiene que ver con la filosofía de la *praxis* de corte marxista. En esta variante, el materialismo histórico suele vincularse con dicha expresión. A grandes rasgos, los marxistas del siglo XX emplearon el concepto de *praxis* para designar la unión entre práctica y teoría o acción y pensamiento, tal y como lo acogieron Antonio Gramsci y Georg Lukács para fundamentar la teorización a partir de la “*praxis* humana”.¹⁴ Cabe señalar que, en estas filosofías de la acción, la presencia de la filosofía de Benedetto Croce es crucial para comprender la palabra *praxis* como acción moral, así como la reciprocidad entre pensamiento y acción.¹⁵

Son justamente las aportaciones teóricas de Croce las que asimilo bajo la expresión “filosofía para la acción”.¹⁶ Su teoría propone que la historicidad del ser

¹³ Para un acercamiento más detallado respecto al estudio de las acciones humanas en el sentido mencionado dentro de la historiografía, consúltese a: Francisco Naishtat, “Filosofía de la historia y filosofía de la acción. Aspectos ontológicos y lingüísticos” y Rosa Belvedresi, “La historia y las acciones humanas. La tesis de Robin G. Collingwood” en Daniel Brauer comp. *La historia desde la teoría*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2009, vol. I, p. 39-58, 133-156.

¹⁴ Para una mejor comprensión de la filosofía de la *praxis* de raigambre marxista véase: Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México, Siglo XXI, 1967, 532 p.

¹⁵ Gramsci expuso la fundamentación teórica de la filosofía de la *praxis* a partir de la filosofía de Croce. *Vid.*, Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, trad. de Isidoro Flambaun, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1971, 275 p.

¹⁶ Por cuestiones de espacio y tiempo sólo ofrezco una breve exposición de las implicaciones éticas del planteamiento de Croce. Para esta labor he empleado las siguientes obras: Benedetto Croce, *La historia como hazaña de la libertad*, trad. de Enrique Díez-Canedo. México, Fondo de Cultura Económica, 2010, 222 p., edición electrónica. *Teoría e historia de la historiografía*, Buenos Aires, Escuela, 1955. Rebeca Villalobos, *Tres variaciones del historicismo en el siglo XX: Meinecke, Croce y O’Gorman*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2017. 129 p. Rick Peters, *History as thought and action. The philosophies of Croce, Gentile,*

humano y la reciprocidad entre pensamiento y acción fundamentan el quehacer historiográfico auténtico. En este sentido, el conocimiento histórico trasciende el plano de la reflexión en torno al pasado para posicionarse como actividad moral en el presente, siempre en aras del futuro. En virtud de lo dicho, “el valor de la historia estriba en la comprensión e inteligencia que hacen posible la acción racional. En consecuencia, la buena historia siempre emerge a raíz de problemas prácticos”.¹⁷

El propósito práctico del conocimiento histórico parte de los juicios de valor entre oposiciones que se reducen a lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso “del valor, en suma, contra el disvalor”.¹⁸ En este planteamiento la palabra acción tiene un sentido útil y moral que conjuga la acción filosófica con la historiográfica. Es decir, “que es, juntamente, historia del pensamiento pasado y posición del nuevo, de un nuevo filosofar, que a su vez pasará a ser objeto de filosofía”.¹⁹ Este “nuevo filosofar” es lo que designo con la expresión filosofía para la acción.

Es importante aclarar que la actividad moral de la filosofía para la acción no es necesariamente la lucha contra el disvalor, sino el “restablecimiento y fortalecimiento de la libertad”.²⁰ En el planteamiento de Croce la libertad es el sujeto de la historia, su principio explicativo y su ideal moral. El deber ser de la filosofía y de la historia consiste en “despertar la conciencia de sí que encaminase a uno hacia la libertad”.²¹ Dicha conciencia histórica es el “principio universal del

De Ruggiero and Collingwood, Exeter, Imprint Academic, 2013, 301 p. Stuart Hughes, *Conciencia y sociedad. La reorientación del pensamiento social europeo 1890-1930*, Madrid: Aguilar, 1972.

¹⁷ Villalobos, *op. cit.*, p. 68.

¹⁸ Croce, *La historia como hazaña de la libertad*, *op. cit.*, p. 32.

¹⁹ *Ibid.*, p. 32.

²⁰ *Ibid.*, p. 37.

²¹ *Ibid.*, p. 40.

humanismo". A la luz de lo dicho, "el historicismo es el verdadero humanismo, es decir, la verdad del humanismo".²² Por lo tanto, la filosofía para la acción conceptualiza el historicismo como salida filosófica de los problemas vitales de nuestro tiempo; cumple como "oficio de catarsis" para liberarse del pasado; brinda la conciencia sobre la historicidad de nuestro ser y la posibilidad de transformarlo. En general, su labor consiste en especular en torno a la totalidad del tiempo que compone la estructura de nuestro ser para poder configurar la existencia en vida auténtica.

3.2 La antropología filosófica de Ramos y la historia auténtica de O'Gorman como filosofías para la acción

Desde mi punto de vista, el humanismo de índole historicista y vitalista que forma parte de la teoría de Croce puede funcionar para explicar los fundamentos y las implicaciones éticas de las perspectivas históricas de Samuel Ramos y Edmundo O'Gorman en torno a la identidad cultural mexicana. De acuerdo con esto, considero que sus propuestas sobre la salvación de nuestra circunstancia deben ser caracterizadas como filosofías para la acción. Tanto la antropología filosófica de Ramos como la historiología de O'Gorman tienen el objetivo de brindar conocimiento sobre la estructura ontológica humana, con el propósito de salvaguardar y poner en práctica los valores universales que garanticen una vida auténtica.

²² *Ibid.*, p. 203.

El concepto de filosofía que Ramos empleó en *Hacia un nuevo humanismo* es fundamental para comprender su antropología filosófica. Al respecto, en esta obra se ubica a la filosofía en la cúspide de la jerarquía de todas las ciencias y disciplinas que abarcan el conocimiento humano. La filosofía, para el autor, se encarga de reflexionar sobre el ser humano y el mundo que lo rodea. Su deber es definir y plantear los problemas que la humanidad ha enfrentado a lo largo de su existencia. La filosofía, en este sentido, es la toma de conciencia de nuestra condición existencial, de nuestro ser y sus circunstancias, así como de las vicisitudes que se le presentan. En términos generales, la finalidad de la filosofía consiste en la adquisición de “una plena conciencia de sí mismo”.²³

La toma de conciencia implica, además, la reflexión sobre la constante realización del ser humano, la cual se configura a partir de las necesidades existenciales y vitales del ser. En virtud de lo dicho, “el hombre es un ser que actualiza constantemente propósitos que es capaz de representarse en idea”. Para Ramos, la función vital de la filosofía radica en la determinación de los propósitos que contribuyen a la realización del ser humano. Este sentido pragmático de su filosofía privilegia la misión de comprender “lo que el hombre debe ser”.²⁴ No obstante, tanto los propósitos como las realizaciones pueden ser determinados por diferentes formas de conciencia, como la científica, la ética, la estética, la histórica, etcétera. Es justamente la intención de la antropología filosófica brindar un conocimiento global de las diversas maneras de reflexionar sobre lo humano. Su objetivo consiste en el conocimiento del ser como “sujeto

²³ Vid., “Sobre el concepto de filosofía” en Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, op. cit., p. 15-23.

²⁴ *Ibid.*, p. 16.

universal” para, posteriormente, determinar la realización o, en otras palabras, el deber ser de la humanidad.²⁵ En esta finalidad se evidencia la conjugación del pensamiento y la *praxis* que me permite caracterizar a la antropología filosófica de Ramos como filosofía para la acción.

La antropología filosófica que se propone en *Hacia un nuevo humanismo* consiste en el análisis de nuestra idea del ser humano, es decir, su objeto de estudio “no es el hombre como realidad sino, más bien, la representación ideal que de él nos hacemos”.²⁶ En este planteamiento se reconoce la existencia de una estructura lógica común al género humano cuya valoración es indispensable para determinar el deber ser del “sujeto universal”.²⁷ No obstante, como lo indica Mario Magallón, la antropología filosófica de Ramos “parte de lo concreto para ascender a los problemas universales”.²⁸ Si bien se concibe una estructura universal, así como juicios *a priori* que idealizan al ser humano, dicha antropología asume que la humanidad está constituida por una gran diversidad cultural, la cual define un modo propio del ser humano.²⁹ A partir de esta premisa, la propuesta de Ramos entraña la necesidad de conocer al ser mexicano en concreto; las limitaciones, las

²⁵ Como se puede observar, la antropología filosófica de Ramos también demuestra el apego intelectual del autor con las filosofías del pensamiento moderno, tema el cual analicé en el primer capítulo de esta investigación.

²⁶ *Vid.*, “Programa de una antropología filosófica” en Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, *op. cit.*, p. 27-41.

²⁷ Como bien señala Mario Magallón, Ramos parte del deber ser y el sujeto universal de Kant para sustentar su antropología filosófica y su filosofía de la educación. *Vid.*, “Samuel Ramos (1897-1959): filosofía de la cultura y el humanismo filosófico de la educación” en Mario Magallón, *Filósofos mexicanos del siglo XX: historiografía crítica latinoamericana*, México, UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Ediciones EÓN. 2012.

²⁸ “Influido, principalmente, por el circunstancialismo de José Ortega y Gasset, estudia al ser humano desde lo particular y en su circunstancia: al mexicano. Parte de lo concreto para ascender a problemas universales”. *Ibid.*, p. 167.

²⁹ “Debe haber una estructura esencial del ser humano, cuyo esquema sea válido universalmente y que pueda considerarse como la pauta en que se inscriben las variaciones de grupo o individuales, cuyo origen está en la historia, la raza, la cultura, etcétera”. Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, *op. cit.*, p. 39.

posibilidades, los alcances y las potencialidades de las circunstancias que lo definen. Determinar la ontología del mexicano es necesario para asumir el proyecto de formación integral del ser humano, el cual debe ser concebido por la antropología filosófica. Desde mi punto de vista, en esto consiste su filosofía de lo mexicano.

El proyecto de formación integral que propone la antropología filosófica de Ramos es un proceso de humanización que implica el ejercicio ético, axiológico y político de los valores universales heredados de la cultura occidental.³⁰ Para conocer la condición de la apropiación de los valores objetivos en la cultura mexicana es necesario explicar el carácter teleológico e histórico que el planteamiento de este autor le concede a la existencia. Para ello, recurrió a la teoría de los territorios ontológicos³¹ de Husserl para entender por existencia humana no “sólo la del sujeto humano, sino al mismo tiempo la de los objetos reales, ideales y valores que están en relación directa con ella. La existencia humana comprende pues al hombre y su mundo”.³² De acuerdo con esto, el propósito de la antropología filosófica de Ramos consiste en “definir la esencia *a priori* del hombre”, es decir, la “representación ideal” del ser y su vínculo

³⁰ Magallón menciona que la propuesta filosófica de Ramos es nugatoria porque no acepta la diversidad que constituye a una determinada cultura como la mexicana, por ejemplo. Asimismo, porque jerarquiza a las culturas desde una perspectiva de valorización moral en donde la cultura occidental ocupa el peldaño más alto. *Cfr.*, Magallón, *Filósofos mexicanos del siglo XX, op. cit.*, p. 171-196.

³¹ De acuerdo con Ramos, los territorios de la “ontología regional” de Husserl son cuatro: “1. El de los objetos reales, que comprende a su vez tres capas: a) hechos físico químicos, b) hechos biológicos, c) hechos psicológicos. 2. Objetos ideales que a su vez se dividen en: a) relaciones, b) objetos matemáticos, c) esencias. 3. El mundo de valores. 4. La existencia humana”. *Vid.*, “Teoría de los objetos” en Ramos, *Hacia un nuevo humanismo, op. cit.*, p. 24-26.

³² En este sentido, Ramos definió su labor como “filosofía existencial”. Además de identificar a Husserl como parte de esta filosofía, Ramos ubicó a Boutroux, Bergson, Heidegger, Hartmann, Scheler, García Morente y Ortega y Gasset como los “eminentes filósofos de nuestro tiempo” que se han encargado de reflexionar sobre la existencia humana. *Vid.*, *Ibid.*, p. 25.

existencial con su circunstancia. Esto es lo que constituye para el autor “una fenomenología del hombre ajustada al método establecido por Husserl [y Heidegger]”.³³

La “fenomenología de la existencia humana” que establece las bases ontológicas de la antropología filosófica de Samuel Ramos contempla al ser no “como una existencia fija, inmóvil, sino como algo que fluye constantemente”.³⁴ De acuerdo con su planteamiento, la existencia es la cualidad fundamental de todo ser vivo; “el hombre es, como los demás vivientes, un proceso en constante devenir”. Aquí es imprescindible mencionar que su antropología filosófica concibe al humano como un ser teleológico, al igual que los demás seres vegetales y animales, porque todos estos seres “tienen un destino prefijado que una ley fatal hace cumplir en todos sus detalles”. El autor consideró que en la existencia humana también hay una porción de fatalidad que “aparece en su raíz como una tarea encaminada a su propio sostenimiento. Cada hombre tiene que ocuparse primero en hacer su propia vida, para lo cual piensa en el porvenir, se representa con anticipación lo que podrá ser”.³⁵ Esta actividad de pensar sobre nuestra existencia, es decir, sobre nuestra situación en el mundo para proyectar nuestro

³³ *Ibid.*, p. 28.

³⁴ En esta premisa Ramos asume el término *dasein* de Heidegger como un “estar en el mundo”. *Ibid.*, p. 29.

³⁵ Ramos comprendía al humano como un ser “preocupado”, al igual que Ortega y Gasset, que actúa ante la vida como una necesidad inexorable que debe resolver. En este sentido, “la existencia se le impone como una necesidad fatal y la vida misma como un riesgo constante, el riesgo de perderla. Surge entonces ante él la posibilidad de la muerte y de aquí se deriva el sentimiento de la angustia que en mayor o menor proporción está presente en la existencia humana”. No obstante, la incertidumbre de la vida, así como el margen de libertad de actuar, indican que la existencia humana no es completamente fatal, pues siempre se encuentra ante una gama de posibilidades existenciales que determinan su porvenir. Estas consideraciones sobre la angustia y la libertad de la existencia humana afilian al pensamiento de Ramos con algunos intelectuales existencialistas del siglo XX como, por ejemplo, Jean Paul Sartre, Albert Camus o el propio Martin Heidegger. *Vid., Ibid.*, p. 30.

porvenir, es justamente la cualidad primordial que determina y diferencia, al mismo tiempo, la ontología humana de las demás: “La existencia humana se distingue de todas las otras en que tiene conciencia de su existir”, más aún, “la conciencia imprime a la existencia humana su modo de ser peculiar, es inseparable de su estructura ontológica”.³⁶ Asimismo, la conciencia determina el modo de actuar del ser humano frente a los objetos que lo rodean para alcanzar un fin predispuesto. Como entidad teleológica, la humanidad puede “proponerse conscientemente un fin y tratar de alcanzarlo. Éste rasgo característico sólo puede existir en el hombre porque está provisto de conocimiento y previsión”.³⁷

El conocimiento de la condición existencial humana sólo puede presentarse porque la conciencia tiene la “capacidad de retener imágenes de lo pasado y de proyectar mi imaginación hacia lo porvenir”. La conciencia histórica, es decir, el reconocimiento de que “nuestra existencia es el tiempo”, de que nuestro ser es histórico, es la cualidad *sine qua non* que concede al ser la facultad de actuar para solventar sus necesidades vitales. No obstante, el planteamiento de Ramos advierte que no se trata de un “círculo vicioso” como el del mundo animal, en el cual los seres están destinados a preservar su existencia y, en este sentido, las acciones sólo están encaminadas a garantizar la supervivencia. Además de definir las acciones, la conciencia histórica otorga la posibilidad de “buscar un sentido

³⁶ *Ibid.*, p. 27.

³⁷ *Ibid.*, p. 31.

que trascienda el mero vivir y que represente, además de la conservación, un enriquecimiento de la vida”.³⁸

La conciencia de nuestra historicidad ontológica brinda, además, el reconocimiento sobre la incertidumbre de la vida humana, dicho en otras palabras, nos “indica que no es exclusivamente fatalidad”. Como lo mencioné en el primer capítulo de esta investigación, el pensamiento de Ramos contiene un tipo de teleologismo que concede un “margen de libertad” para actuar al ser humano.³⁹ Ser consciente de la íntima relación entre el pasado y el presente como constitutivo de lo que somos brinda la posibilidad de proyectarnos hacia el futuro como una acción del ejercicio autónomo de nuestra voluntad: “El hombre es un ser de múltiples posibilidades con un poder de amplitud variable para elegir las; puede proponerse voluntariamente un fin y cumplirlo”.⁴⁰ Al igual que el planteamiento de Croce, la antropología filosófica de Ramos aspira a despertar la conciencia de nuestra inminente libertad para actuar, de modo que dicha virtud se presenta como el principio universal del nuevo humanismo.

No obstante, Ramos advirtió que la libertad no es una facultad desmesurada pues se encuentra limitada por su propia circunstancia.⁴¹ En su planteamiento, la ontología de la existencia reconoce que el ser humano es un “animal político” que vive en sociedad. En este sentido, la existencia humana

³⁸ De nuevo, el planteamiento de Ramos se acerca al existencialismo al determinar que la capacidad reflexiva, inherente al ser humano, define el sentido que cada uno tiene sobre su vida. *Vid., Ibid.*, p. 30-31.

³⁹ Ramos empleó la noción de libertad de Nicolai Hartmann la cual conjuga la actividad moral libre con formas de determinación teleológica. En este sentido, definió la libertad “como la autonomía de la persona en contraposición a la autonomía de los valores”. *Vid.*, “El hombre como libertad”, *Ibid.*, p. 53-59.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 30.

⁴¹ *Vid.*, “El hombre como deber ser”, *Ibid.*, p. 31-33.

“debe armonizar la voluntad individual con las exigencias genéricas” de la sociedad. La libertad queda supeditada a una de las cualidades de la estructura ontológica humana: la moral. En este aspecto, la antropología filosófica de *Hacia un nuevo humanismo* se apropia la tesis kantiana en torno a la realidad ética del ser humano: “el hombre es un ser moral, es decir, un ser que se encuentra ante exigencias y deberes de un carácter ideal”.⁴² A la luz de lo dicho, la conciencia histórica “no es sólo conciencia del ser, sino también del deber ser”. Como se puede observar, en esta última premisa se encuentra otra cualidad práctica de la conciencia histórica que consiste en tender el “puente que lleva al hombre del mundo de la realidad al mundo de los valores”.⁴³

En este sentido, la antropología filosófica de Ramos, como filosofía para la acción, tiene el propósito de “avanzar hacia una metafísica del hombre que nos diga cómo debe ser”. Aquí, “el hombre tiene que ser comprendido en función de los valores que son los fines de su actividad”. En este planteamiento es imprescindible tener conciencia sobre la historicidad del ser humano pues, al concebir la esencia humana como “un proceso infinito en constante devenir que se realiza a través de la historia”, se consigue determinar las acciones que puede

⁴² Ramos retomó el cosmopolitismo propuesto por Kant para argumentar la identidad genérica y transnacional del ser humano como “ciudadano de dos mundos”, lo cual implica una ética universal como pauta moral de la realidad humana. *Vid., Ibid.*, p. 31. Para un acercamiento más amplio del concepto de cosmopolitismo kantiano véase: Héctor Pérez Guido, “El cosmopolitismo kantiano y su actualidad” en *Agnosia. Revista de Filosofía del Colegio de Filosofía y Letras de la UCSJ*, México, 2017, consultado el 6 de agosto del 2019, <http://www.ucsj.edu.mx/agnosia/index.php/component/k2/item/379-el-cosmopolitismo-kantiano-y-su-actualidad>

⁴³ “En el estado actual de los conocimientos filosóficos, sabemos que la ley moral es una determinación *sui generis* de los valores, que al manifestarse en la acción asume la forma de la finalidad. Sólo el hombre puede insertar en el mundo una actividad teleológica, por ser la única entidad dotada de una conciencia para sentir el valor y capaz de proponérselo como fin de su acción. Existen pues, frente al hombre, dos series causales en las que puede engranar su conducta: la determinación mecánica y la determinación axiológica. Por ello el ser humano es el único factor que puede mediar entre el mundo de los valores y el mundo real”. *Cfr.*, Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, *op. cit.*, p. 31, 54.

elegir libremente dentro de “las múltiples posibilidades que se abren en el horizonte de la vida humana [que] hacen incierto su destino”. Dicho de otro modo, la vida humana es concebida como una existencia en continuo devenir que tiende a la realización de “objetivos de valor”, los cuales definen su futuro. De acuerdo con esto, la conciencia histórica determina el sentido que justifica el proceder de las acciones humanas así como las normas de valoración de los fines que se propone. En este argumento “el mundo de los valores es [...] una proyección ideal de cómo deben ser las cosas. Los valores constituyen la meta de toda acción humana [...]. Podemos completar ahora una proposición antes enunciada diciendo que el hombre es un ser que persigue fines de valor.” El carácter teleológico consiste en la insistente tendencia del ser humano de proyectarse hacia objetivos de valor. Debido a esta cualidad, la humanidad dota de sentido y justificación su proceder hacia una finalidad libremente propuesta. En efecto, como los valores son la meta de las acciones humanas, Ramos concluyó que, además de ser una entidad teleológica e histórica, la humanidad es un ser axiológico.⁴⁴

En conclusión, la historicidad, el teleologismo y el carácter axiológico del ser humano se conjugan en el planteamiento filosófico de éste autor para determinar el sentido del acontecer histórico de toda la humanidad. Además, desde mi punto de vista, es la noción de conciencia histórica aquí planteada lo que posibilita la conjugación entre libertad y teleología.⁴⁵ En este sentido...

⁴⁴ *Vid., Ibid.*, p. 32.

⁴⁵ “El hombre reúne todas las condiciones necesarias para transformar al mundo en un orden superior orientado hacia fines valiosos. Tiene, desde luego, conciencia y valor y una voluntad libre, capaz de hacerse propósitos respecto al porvenir, y de tomar a los valores como fines de su acción en el mundo”. *Ibid.*, p. 47.

Lo que llamamos civilización y cultura es precisamente esa transformación de la naturaleza, que la orienta a la realización de ciertos fines puestos por el hombre. Las fuerzas de la naturaleza son ciegas en su estado original, pero el hombre las ha dominado y encauzado para hacerlas servir a una finalidad útil. En conjunto, la civilización y la cultura significan una obra que tiende a elevar la naturaleza a un plano que adquiere sentido y valor.⁴⁶

Conforme a lo previsto, la conciencia posibilita la transformación del contexto del ser humano dotándolo de sentido y de valor según sus necesidades y propósitos. Esta transformación del mundo natural al servicio de la humanidad es lo que Ramos identificó como civilización y cultura. A diferencia de la primera, la cultura no sólo es un acto de creación sino, además, la representación de la utilidad, la finalidad y el valor de las creaciones humanas, las cuales manifiestan el espíritu de su creador: “En la cultura descubre pues la finalidad que exige para su existencia. Y esa finalidad consiste en crearse a sí mismo, enriqueciendo su vida a cada paso con valores nuevos. A esa función de dar a las cosas y a sí mismo una finalidad de valor llamamos espíritu”.⁴⁷ En suma, la conciencia histórica produce cultura la cual, a su vez, descubre la existencia creadora de la esencia humana, es decir, le concede el conocimiento de que es una entidad en constante devenir o, dicho en otras palabras, en continua construcción.

Como la finalidad del devenir es la adquisición de valores, el proceso cultural de humanización jerarquiza a las culturas de todo el mundo de acuerdo a la apropiación de dichos valores universales.⁴⁸ De acuerdo con Mario Magallón, el proceso de humanización, o de culturalización, es el “proyecto de formación del

⁴⁶ *Ibid.*, p. 47.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁸ Como lo expuse en el apartado “En torno al ser de los indios americanos” del capítulo anterior, tanto Ramos como O’Gorman compartían una perspectiva aristocratizante del humanismo, el cual consiste en la comprensión de dicha filosofía como un proceso de occidentalización. Más adelante, a manera de conclusión, daré un balance de esta posición humanista que se puede emparentar con el historicismo de su época.

ser humano integral” del planteamiento de Samuel Ramos. En este sentido, su antropología filosófica se puede considerar como filosofía de la educación, cuyo objetivo es la adjudicación del “nuevo humanismo”,⁴⁹ es decir, de la toma de conciencia de nuestra esencia histórica y existencial, de nuestra inherente libertad y de la exhortación para apropiarnos de los valores occidentales que nos conduzcan hacia el “hombre nuevo” y la autenticidad cultural. En virtud de lo dicho, el nuevo humanismo de la antropología filosófica de Ramos radica en un proyecto educativo concreto que, en mi opinión, debe ser caracterizado como filosofía para la acción.

En su ensayo de 1941, “Sobre la naturaleza bestial del indio americano”, Edmundo O’Gorman mencionó que sus reflexiones en torno a la historicidad como rasgo determinante de lo humano “resultan fundamentales para una antropología filosófica”.⁵⁰ Más allá de determinar si sus estudios sobre la estructura ontológica humana pueden ser parte del campo de estudio de la antropología filosófica, me parece interesante destacar las similitudes que tienen sus interpretaciones con esta disciplina, en concreto, con la propuesta de Samuel Ramos antes expuesta. Al igual que la antropología filosófica de Ramos, la historia auténtica, o historiología, de O’Gorman se fundamenta en la historicidad del ser humano y en la reflexión sobre el vínculo existencial entre el pasado y el presente para conducirnos hacia la adquisición del libre actuar, lo cual define nuestro porvenir. Esta reciprocidad entre la reflexión de la existencia humana y la *praxis* de cara al

⁴⁹ Vid., Magallón, *Filósofos mexicanos del siglo XX*, op. cit., p. 181-187.

⁵⁰ O’Gorman, “Sobre la naturaleza bestial del indio americano. Humanismo y humanidad. Indagación en torno a una polémica del siglo XVI” en Eugenia Meyer, *Imprevisibles historias. En torno a la obra y legado de Edmundo O’Gorman*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2009, p. 126-154, p. 130.

futuro me permite caracterizar la propuesta historiológica de O’Gorman como filosofía para la acción.⁵¹

En *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* O’Gorman expuso los presupuestos teóricos y filosóficos de lo que, para él, constituye la manera auténtica de escribir y reflexionar sobre la historicidad del ser humano: la historiología.⁵² No obstante, es importante advertir que el autor dejó de emplear dicho término en el resto de sus obras sin dar razón alguna. Sin embargo, como lo mencionó Álvaro Matute, ante la gran diversidad temática que ofrece la empresa intelectual de O’Gorman, su historiología, de raigambre “historicista, idealista, relativista y vitalista le da sentido y unidad a esa vasta pluralidad bibliográfica producida a lo largo de más de medio siglo”.⁵³ Desde mi punto de vista, la preocupación por la identidad del ser mexicano, la cual es la finalidad principal de la tarea reflexiva de la historiología del autor, es el vértice que unifica toda su labor intelectual.⁵⁴ Así como la antropología filosófica de Ramos, la historiología parte del estudio de lo concreto, en específico, de las circunstancias del ser mexicano,

⁵¹ No obstante, es importante mencionar que O’Gorman, como lo indica Rebeca Villalobos, no apeló a las categorías de acción y *praxis*, sino a las de vida y existencia. *Ibid.*, Villalobos, *op. cit.*, p. 94.

⁵² Por cuestiones de espacio y tiempo no me detendré en el análisis puntual del concepto de historiología apropiado por O’Gorman, sólo me enfocaré en sus implicaciones éticas. A mi parecer, en la tesis de licenciatura de Ainhoa Suárez se ofrece el estudio más completo sobre este tema. Suárez realiza un seguimiento genealógico de la historiología del autor en cuestión, en donde se destaca el ensayo “La filosofía de la historia de Hegel y la historiología” de Ortega y Gasset como preámbulo de la teoría de la historia vertida en *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*. *Vid.*, “La historiología como conocimiento ontológico” en Ainhoa Suárez Gómez, *Edmundo O’Gorman, la historia como conocimiento ontológico*, Tesis de licenciatura, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2014, 155 p., p. 82-99.

⁵³ Edmundo O’Gorman, *Historiología: teoría y práctica*, Introducción y selección de Álvaro Matute, México, UNAM, 1999, 206 p., p. IX-X.

⁵⁴ De acuerdo con Álvaro Matute, el objetivo de la historiología de O’Gorman radica en la reflexión final sobre el ser mexicano. En este sentido, la historiología es un proceso de “catarsis mexicana”. *Vid.*, Álvaro Matute, “La genealogía de un historiólogo” en *Letras Libres*, julio, 2007, p. 65-68.

para reivindicar los valores universales que le den solución al desajuste ontológico de la crisis de identidad cultural mexicana.

La historiología, para O’Gorman, “se trata de un saber de nosotros mismos, de un conocernos, en fin, de un conocimiento ontológico”. A diferencia de la historiografía científica tradicional, la autenticidad de la historiología como genuina ciencia histórica radica en la reflexión de la estructura ontológica humana, cuyo rasgo principal es la historicidad.⁵⁵ El planteamiento del autor tomó como base el “ideario heideggeriano”⁵⁶ para presuponer que “la existencia humana se caracteriza ontológicamente por ‘ser históricamente’, es decir, que su historicidad le es constitutiva”. En este sentido, concluyó que “el existir humano es histórico, justamente porque es temporal. Así se describe la historicidad”.⁵⁷ Como se puede observar, del mismo modo que la antropología filosófica de Ramos, la premisa fundamental que constituye a la historiología es la concepción existencial del ser humano o, dicho en otras palabras, la historicidad del ser.

Desde mi punto de vista, la noción de historicidad que empleó O’Gorman no sólo tiene implicaciones ontológicas, sino también éticas. En su planteamiento filosófico la historicidad se comprende de dos modos. Por un lado, dicho término

⁵⁵ En este sentido, O’Gorman emplea el término historiología para apartarse de la historiografía tradicional que él emparentó con el positivismo y la metodología de Leopold von Ranke. Dicha historiografía la distinguió por privilegiar la descripción de los acontecimientos históricos y anular la reflexión ontológica sobre la historicidad humana. La primera parte de *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* tiene el objetivo de demostrar las carencias de la historiografía tradicional, cuyo máximo error radica en el estudio del pasado como algo ajeno al presente y, por ende, al ser humano. En la segunda parte, el autor ofrece los presupuestos teóricos y filosóficos de lo que considera la “historia auténtica” que, a grandes rasgos, consiste en el conocimiento histórico-existencial de la identidad humana. *Vid.*, Edmundo O’Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, 2ª ed. Presentación de Juan Ramón de la Fuente, México, UNAM, c2006, 349 p.

⁵⁶ No obstante, para Ainhoa Suárez, la filosofía de Ortega y Gasset tiene mayor presencia en el concepto de historiología de O’Gorman en comparación con la fenomenología hermenéutica de Heidegger. *Cfr.*, Suárez, *Edmundo O’Gorman, la historia como conocimiento ontológico*, *op. cit.*, p. 82-99.

⁵⁷ O’Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, *op. cit.*, p. 204-206.

se refiere al pasado como tal, es decir, a la “historia hecha [...]. Es la historia de que se ocupa el conocimiento histórico, descubriendo al crear su ser y elaborando su inteligibilidad”. La historiografía que el autor denota como tradicional sólo se encarga de este tipo de historicidad, dejando a un lado el modo auténtico del concepto el cual tiene que ver con la composición existencial del ser humano, en donde “el porvenir [es] el momento decisivo de la temporalidad, origen del pasado y del presente”. Este otro modo de la historicidad que conjuga lo ontológico con lo ético contiene, a su vez, dos aspectos implícitos fundamentales: en primer lugar, contempla la capacidad humana de crearse a sí mismo o, en otras palabras, de proyectarse hacia el futuro; en segunda instancia, dicha capacidad de actuar sólo es posible si se tiene conciencia de la dependencia ontológica entre el pasado, el presente y el futuro. En esto consiste el “modo auténtico de la existencia [el cual] supone el ejercicio autónomo de esa capacidad”. De hecho, dijo el autor, “lo propiamente histórico [...] es esta capacidad de engendrar historia”, de tener conciencia sobre lo que somos, sobre nuestra historicidad y sobre nuestra facultad de actuar de acuerdo con ello. En este sentido, O’Gorman sentenció que “el hombre es capaz de aprehender la historia, porque es histórico”.⁵⁸

⁵⁸ De acuerdo al planteamiento de O’Gorman, la determinación de los hechos como históricos depende de esta aprehensión o capacidad humana de engendrar actos conscientes con respecto a la historicidad humana: “A medida que la existencia humana es, su historicidad segrega ‘hechos’ (historicidad exteriorizada y plasmada) de los cuáles sólo relativamente al hombre puede decirse que son históricos. Eso es la historia”. No obstante, los hechos históricos no sólo son los actos ejecutados por los humanos, sino aquellos que atribuye con intencionalidad, es decir, aquellos que interpreta de acuerdo a sus necesidades vitales. *Vid., Ibid.*, p. 207-210. “El hecho histórico y su conocimiento” en Edmundo O’Gorman, “Historia y vida” en *Diánoia, Anuario de Filosofía*, año II, 1956, p. 233-253. La versión empleada en esta investigación se encuentra en: Álvaro Matute, *La teoría de la historia en México (1940-1968)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015, 358 p., p. 147-182.

En suma, la historicidad es un concepto que implica al ser y al deber ser. En virtud de ello, la historiología se encarga de reflexionar en torno al plano ontológico y pragmático de la existencia. A diferencia de la historiografía tradicional, que considera al pasado como algo ajeno a la condición humana, el conocimiento historiológico tiene como objeto de estudio los dos modos de la historicidad; trasciende la mera descripción de los acontecimientos pretéritos para reflexionar en torno a ellos y a su vínculo existencial ineludible con el ser humano, siempre en función de la construcción de su propio porvenir. En “Historia y vida” O’Gorman sostuvo que el conocimiento histórico auténtico es un “pragmatismo futurista” porque su objetivo es “orientarse en el despliegue de su actividad futura”. Mencionó que la historia auténtica es “vida consciente”; es una actividad que hace inteligible aquella finalidad pragmática y vital del conocimiento histórico.⁵⁹ En esto consiste la propuesta historiológica del autor como filosofía para la acción.

La finalidad pragmática de la conciencia histórica, a la cual conduce la historiología de O’Gorman, consiste en la apropiación de la libertad para ejercer con autonomía nuestra existencia:

La existencia humana sólo es auténtica si es su futuro y su pasado, afrontando a la vez su presente, es decir, dominando y determinando en cada instante la situación de su existir, o sea sus posibilidades. Por otra parte, el hombre es posibilidad que solamente se es con autenticidad cuando hay una plena aceptación del pasado. A eso llama Heidegger reconocernos como herederos del pasado.⁶⁰

⁵⁹ Vid., “El pragmatismo vital del conocimiento historiográfico”, *Ibid.*, p. 174-177.

⁶⁰ O’Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, *op. cit.*, p. 211.

El concepto de herencia⁶¹ que O’Gorman adoptó de *Ser y tiempo* implica, a mi parecer, dos posibilidades pragmáticas para el ser humano. La primera consiste “en que la existencia acepta en todo momento el estar en el mundo ‘tal como ella ha sido antes’”. Se trata de una situación inauténtica puesto que el ser no es capaz de actuar y de transformarse a sí mismo; se encuentra en un estado de pasividad debido a que desconoce dicha herencia, lo que conlleva a una condición existencial inerte, sin posibilidades de proyectarse al futuro.⁶² La segunda posibilidad de la herencia tiene que ver con la “aceptación del pasado”. Aquí, se tiene conciencia histórica de nuestra condición existencial temporal, lo cual contribuye al reconocimiento de las posibilidades heredadas del pasado: “La aceptación del pasado supone, además, reconocerlo en cuanto que las posibilidades del existir están en buena parte condicionadas y señaladas por posibilidades anteriores elegidas. Tal es la segunda herencia”. En esta segunda posibilidad se evidencia el carácter ético y pragmático que O’Gorman le otorgó a dicho concepto. En este sentido, su historiología tiene el propósito de concientizar sobre la apropiación de este modo de vida; “el existir auténtico no puede rehuirla, porque sólo si la acepta puede dominar a sabiendas y determinar en cualquier instante la ‘situación’”. Tener conciencia de esta posibilidad ética de la herencia

⁶¹ O’Gorman se apropió de la teoría de los “fenómenos mediadores” o “conceptos mediadores” de la historicidad propuesta en *Ser y tiempo*, los cuales son: *erbe* (el legado, la herencia), *überlieferung* (la tradición) y *wiederholung* (repetición). En la traducción de José Gaos se emplea el término “herencia” para referirse a *erbe*, el cual describe las posibilidades fácticas del existir que asume el ser de su pasado. La “tradición” es el plexo de todas esas posibilidades transmitidas por herencia. La “repetición” (“re-iteración”, según la traducción de Gaos) es la reincidencia de la herencia y la tradición que propicia la posibilidad de la libre elección dentro de la existencia. *Vid.*, “La constitución fundamental de la historicidad” en Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, 2ª ed., traducción de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 478 p., p. 412-418. Enrique Muñoz Pérez, “Historicidad como experiencia fundamental en *Ser y tiempo* de Martin Heidegger” en *Alpha*, núm. 43, diciembre, 2016, p. 271-278.

⁶² O’Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, *op. cit.*, p. 211.

nos permite determinar nuestra circunstancia, es decir, nos brinda el conocimiento “donde uno está” y, con este conocimiento, además, determinar nuestras acciones con autonomía. “Digamos, entonces, que la historicidad auténtica es heredera de sí misma, pues únicamente es auténtica la existencia que acepta esa herencia”.⁶³

Como es de preverse, las posibilidades son circunstancias heredadas del pasado; “son situaciones de las existencias que fueron”. En esta premisa O’Gorman retomó la teoría de la “repetición” de *Ser y tiempo* para mencionar “que las posibilidades reales de la ‘situación’ nunca son todas absolutamente novedosas”.⁶⁴ En este sentido, es admisible referirse a las posibilidades como experiencias históricas pues, si bien no se tratan de “repeticiones idénticas”, como los hechos de la naturaleza, son repeticiones en la medida en la que la existencia “toma ejemplo” de los acontecimientos pretéritos que interpreta como significativos, “justamente porque la existencia auténtica es consciente de su herencia, por eso recibe ejemplos”.⁶⁵

La historiología como actividad ética, es decir, como filosofía para la acción, consiste en la toma de conciencia de los ejemplos del pasado o, dicho en otros términos, de las experiencias históricas. Quien asume esta herencia “vive con autenticidad su existencia” puesto que tiene un destino, “porque sólo él puede determinar lo que en su vida le es impuesto y lo que él pueda imponer”. Si bien el ser humano está condicionado por las circunstancias históricas heredadas, la conciencia le otorga un margen de autonomía que consiste en la libre elección de

⁶³ *Vid., Ibid.*, p. 212.

⁶⁴ “Para Heidegger, la repetición histórica no es una copia o plagio de algo hecho anteriormente; tampoco significa un prolongar o continuar en el ahora algo aceptado como ‘precedente’”. *Ibid.*, p. 215.

⁶⁵ *Vid., Ibid.*, p. 212-217.

las posibilidades que su pasado le ha legado, de modo que puede labrar su propio futuro y determinar su deber ser. Al igual que el planteamiento de Ramos, la propuesta pragmática del conocimiento historiográfico de O’Gorman tiene como finalidad última asumir el valor supremo universal que nos proyecte hacia la existencia auténtica: la libertad.⁶⁶ “La existencia auténtica supone el ejercicio autónomo de su historicidad como capacidad de engendrar historia”; de crearse a sí mismo, de proponerse un fin y, así, establecer el vínculo vital entre el pasado, el presente y el futuro.⁶⁷ En términos generales, la historiología de O’Gorman como...

Verdadero fin del conocimiento histórico [...] es revelar a la existencia su verdadera historicidad al mostrar las posibilidades reales elegidas por las existencias que fueron (los llamados “hechos” históricos; lo que “ha sido” y que sigue siendo a su manera) distinguiendo en ellas lo único y lo que se repite (libertad y herencia). Tal conocimiento es auténtico conocimiento histórico, podríamos añadir ontológico, porque muestra la historicidad en su aspecto capital (proyección al futuro) de aptitud de “constituir historia”, condicionada por las posibilidades de repeticiones, de tal suerte que, en definitiva, se trata de un recordar a la existencia su pasado como responsabilidad de “curarse” de su historicidad y de su herencia.⁶⁸

A la luz de esta cita, se puede afirmar que O’Gorman postuló el conocimiento histórico como un medio para curarse de la historicidad, es decir, liberarse de la fatalidad heredada por las circunstancias del pasado; romper el

⁶⁶ Del mismo modo que el planteamiento filosófico de Ramos, la noción de libertad de O’Gorman está sujeta a las circunstancias, es decir, no es una actividad “que consiste en el ciego libertinaje que algunos imaginan, sino en una libertad dentro de los límites de la situación”. La libertad debe insertarse en el plano ético como un compromiso social. Si bien el autor no profundizó en la preponderancia de lo social dentro del deber ser, su propuesta ética implica la apropiación de una moral determinada que solucione el desajuste ontológico mexicano. *Vid., Ibid.*, p. 212.

⁶⁷ En función de lo dicho, se puede confirmar que la concepción de la existencia humana en el planteamiento de éste autor puede ser interpretada como teleológica. No obstante, se trata de un teleologismo que le otorga a la libertad el margen de decisión de la finalidad, del mismo modo que el “ser teleológico” de Ramos. En este sentido, O’Gorman mencionó que el “verdadero conocimiento histórico” demuestra la condición existencial del “ser para el fin” del planteamiento heideggeriano, “puesto que la verdad la fundamos nosotros y ese ‘nosotros’ es la ‘situación’ constituida por aquella extrema y radical posibilidad”. *Ibid.*, p. 321.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 217-218.

círculo repetitivo mediante la voluntad. Esta tesis que yace en el fondo de la propuesta historiográfica de O’Gorman es muy similar a las sentencias concluidas por Ramos en *Hacia un nuevo humanismo*:

Los acontecimientos exteriores de la vida no hacen sino reflejar la idea que el hombre tiene de sí mismo, la conciencia o inconciencia de su verdadero destino. La historia será grande o mezquina según sea grande o mezquina la estimación que tenga de sus propios valores. La tesis de este libro se ha inspirado en la perenne validez de la máxima socrática que dice al hombre: conócete a ti mismo. No es el hombre un mero producto de la historia arrastrado como un cuerpo inerte en la corriente de su devenir. La historia es una creación humana en donde se reflejan su fuerza y su debilidad, su heroísmo y su pequeñez. El hombre y nadie más es responsable de su historia.⁶⁹

Tanto la antropología filosófica de Ramos como la historiografía de O’Gorman son filosofías para la acción que, en conclusión, exhortan a la humanidad a conocerse a sí misma, a ser responsable de su inherente autonomía y de su destino. El humanismo de ambas propuestas consiste en la apropiación de esta conciencia histórica antropocéntrica, en donde la libertad toma un papel determinante como valor supremo universal.

No obstante, como lo expuse en el apartado “En torno al ser de los indios americanos”,⁷⁰ el humanismo de corte historicista que ambos intelectuales asumieron es excluyente, es “nugatorio”, como lo juzga Mario Magallón, y “aristocratizante”, como lo califica Andrés Kozel.⁷¹ En términos generales, tanto Ramos como O’Gorman privilegiaron los valores europeos como los supremos por antonomasia; ambos compartían la idea de que no todo hombre es plenamente hombre y por lo tanto, que existen jerarquías entre las culturas de todo el mundo;

⁶⁹ Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, op. cit., p. 70.

⁷⁰ Vid., *Supra*, p. 74-78.

⁷¹ Cfr., Magallón, *Filósofos mexicanos del siglo XX*, op. cit., p. 171-196. Kozel, *La idea de América en el historicismo mexicano*, op. cit., p. 232-233.

en este sentido, como lo sostiene Kozel, suponían que hay una escala de perfectibilidad de las entidades históricas que contiene implícitamente la aparente idea de un cierto avance o progreso cíclico de la humanidad en general, en donde los inferiores deben esforzarse para alcanzar los peldaños superiores de la cultura; esto sólo lo pueden lograr mediante la apropiación de los valores universales heredados de la cultura occidental (la libertad, especialmente); convirtiendo, de este modo, al humanismo en un proceso de occidentalización en donde Estados Unidos, en el caso de O’Gorman, y Francia, en el caso de Ramos, son los ejemplos a seguir. Asimismo, de acuerdo con sus propuestas, el proceso de humanización debe ser gestionado por los “hombres cultos” de la sociedad, aquellas individualidades superiores “de profunda conciencia moral”,⁷² descendientes de la cultura criolla americana. Puesto que las “masas son culturalmente irresponsables”, el “hombre culto” debe asumir el compromiso de salvaguardar la herencia europea y, así, mantenerse en los límites de la barbarie. “Barbarie es sinónimo de irresponsabilidad ante la cultura”, por lo tanto, las “masas” se encuentran en un estado de barbaridad.⁷³ En esto consiste la crisis cultural.

El perfil del hombre y la cultura en México y México, el trauma de su historia contienen un análisis ontológico de la crisis de identidad cultural de nuestro país. Estos ensayos tienen el objetivo de exhortar a la modernización, es decir, a la

⁷² Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, op. cit., p. 45.

⁷³ “El caso mexicano” de 1949 es un breve ensayo en donde O’Gorman hizo un balance de la crisis cultural que padece el país. En gran medida, el autor adjudicó el problema a los políticos que anteponen los bienes materiales a los culturales. En este sentido, propone y defiende que los humanistas deben ser la “minoría culta dirigente”. Edmundo O’Gorman. “El caso mexicano” en *Excélsior*, 31 de julio, núm. 1, 2, 3, 4 y 8 de agosto de 1949. La versión empleada en esta investigación se encuentra en: Meyer, *Imprevisibles historias*, op. cit., p. 155-174.

occidentalización a través de la toma de conciencia de la primigenia herencia cultural europea en América. En este aspecto, tanto Ramos como O’Gorman intentaron fundamentar la relevancia del humanismo como vía de salvación de nuestra circunstancia. El doble sentido de esta intención contiene una apología para los humanistas de raigambre historicista como la “minoría culta dirigente”, como los encargados de transformar la realidad histórica mexicana. En este sentido, concuerdo con Kozel al sostener que dicha obra de O’Gorman, lo mismo puede aplicarse con la de Ramos, apuesta por “despertar a los soñolientos: los soñolientos a los que se dirige no parecen ser el pueblo ni las masas sino las élites hasta cierto punto compañeras de ruta suyas”.⁷⁴ Entendidas como propuestas humanistas “aristocratizantes” y nugatorias, la antropología filosófica y la historiología de estos intelectuales son filosofías para la acción dirigidas a aquellos herederos de la cultura occidental, aquellos que son conscientes de que las culturas latinoamericanas son derivadas de Europa. La autenticidad cultural que pretenden alcanzar radica justamente en esta toma de conciencia de lo que debe ser la nueva identidad de México y del resto de Latinoamérica: La “nueva Europa”, como lo proponía O’Gorman.⁷⁵

⁷⁴ Kozel, *La idea de América en el historicismo mexicano*, op. cit., p. 226.

⁷⁵ O’Gorman, *La invención de América*, op. cit., p. 200.

Nota final

A lo largo de esta investigación he analizado la forma en que Samuel Ramos y Edmundo O'Gorman plantearon sus propuestas filosóficas como interpretaciones totalizantes del transcurso histórico que, además, contienen una notoria carga de implicaciones éticas que obedecen a la preocupación de ambos por solucionar lo que percibían como la crisis de identidad cultural mexicana.

En los dos primeros capítulos demostré cómo estos autores dotaron de sentido los acontecimientos que fueron, para ellos, más significativos dentro del proceso de construcción de la identidad mexicana. Asimismo, aclaré cómo interpretaron la crisis de identidad por medio de una explicación causal de los sucesos históricos que, de acuerdo con sus planteamientos, componen la estructura ontológica de México. Recuérdese que, *grosso modo*, ambos plantearon que el continente americano, como ente histórico y cultural, proviene de occidente. Por esta razón, ubicaron el origen del ser de América con el arribo de los europeos a estas tierras. La época colonial fue concebida por ambos como el inicio del proceso de formación de la identidad de las sociedades americanas; sostenían que los colonos ingleses introdujeron el proyecto de vida moderno, mientras que en las colonias españolas se impuso la vía tradicional. Según sus propuestas, la modernidad y el tradicionalismo corresponden al pensamiento científico-racional y a la mentalidad católica-medieval retrógrada, respectivamente. El choque dialéctico entre estas facciones opuestas culminó en la realización de la identidad americana; la modernidad transmitió su ser en Angloamérica, mientras

que el tradicionalismo lo hizo en Hispanoamérica. Los dos suponían que la gran diferencia en la dualidad ontológica americana radicó en la libertad para actuar. Por un lado, el pensamiento moderno otorgó a los angloamericanos la voluntad de transformar y dominar sus circunstancias de acuerdo a sus necesidades vitales. Por el otro, la mentalidad tradicional impidió a los hispanoamericanos configurar su realidad concreta, lo que ocasionó en ellos resignación e impotencia. Asimismo, coincidieron en que esta situación produjo el desajuste ontológico de las culturas latinoamericanas. Creían que, como no tenían la experiencia del libre ejercicio de acción, estas culturas no pudieron hacerse de una identidad propia cuando lograron sus independencias durante el siglo XIX, por esta razón imitaron a las civilizaciones más avanzadas. En efecto, observaron en la mimesis cultural el problema central del desajuste ontológico que afecta a toda la cultura iberoamericana. En el caso particular de México, interpretaron la querrela entre liberales y conservadores como la representación dialéctica entre la modernidad y el tradicionalismo, cuya síntesis se logró con el Porfiriato. En este sentido, la Revolución de 1910 reabrió el conflicto entre estas fuerzas antagónicas que, además, agravó la situación actual de la cultura mexicana. Por último, ambos coincidieron en asumir que la crisis aumentó con el fracaso del nacionalismo posrevolucionario por afirmar la identidad mexicana desconociendo su propio pasado, sus raíces europeas y, con ello, su lugar en la cultura occidental. De este modo sus planteamientos emparentaron los acontecimientos históricos mexicanos con el devenir de la historia universal, con el objetivo primordial de interpretar y explicar la crisis ontológica que en, ambos casos, se vincula con sus preocupaciones por el tiempo presente.

La creencia en una historia universal, la interpretación de los acontecimientos particulares desde un contexto general compuesto por los sucesos significativos de la humanidad, así como la causalidad para explicar una finalidad son las cualidades más sobresalientes que me llevaron a concluir, en los dos primeros capítulos, que el pensamiento histórico de Samuel Ramos y Edmundo O'Gorman puede ser caracterizado como filosofía especulativa de la historia de carácter teleológico. No obstante, determinar sus planteamientos de esta manera puede caer en contradicciones con ciertos fundamentos que sus filosofías también involucran. Me refiero particularmente al supuesto antiesencialismo, al relativismo y a la nula creencia en verdades universales que corresponden a sus filiaciones con el historicismo y el existencialismo. Es importante mencionar que estos son los temas que los analistas de ambos autores más han estudiado, sobre todo en el caso del pensamiento de O'Gorman.

En mi opinión, creo que, a pesar de que estos dos intelectuales intentaron plantear sus interpretaciones desde una postura perspectivista, circunstancionalista y relativista, no pudieron escapar del uso de generalidades para explicar la relación causal entre los sucesos históricos que percibían como significativos, como se pudo observar a lo largo de esta investigación. El empleo de unidades homogéneas, como lo menciona Alfonso Mendiola,¹ contradice la postura antiesencialista de la tesis de O'Gorman en torno al ser como entidad histórica, lo mismo se puede aplicar en el caso de Ramos. Ambos autores concibieron tendencias históricas de ciertas épocas de la historia universal que influyeron en la

¹ Alfonso Mendiola, "¿Es posible el diálogo entre filosofía e historia? el caso O'Gorman" en *Historia y Grafía*, núm. 25, México, 2005, p. 79-104.

constitución ontológica del mexicano.² En este sentido, el pensamiento racional y la mentalidad conservadora-tradicional (como tendencias históricas) de la etapa moderna de occidente y la época medieval (como unidades homogéneas), respectivamente, son entidades que configuran la esencia de las culturas americanas desde un *a priori* del proceso existencial de las mismas. Se trata del teleologismo del espíritu de los pueblos estudiado por Nicolai Hartmann,³ en donde las tendencias operan a partir de las finalidades inherentes al ser, en este caso, de las unidades generales que conforman la modernidad y el tradicionalismo. Por lo tanto, como lo señala Mario Magallón a propósito del supuesto historicismo relativista de Ramos,⁴ los dos intelectuales aquí analizados posiblemente privilegiaban, cuando menos en sus estudios sobre la mexicanidad y americanidad, la esencialidad, la universalidad y la metafísica por encima de la realidad concreta y la particularidad de la existencia.

Por otro lado, la postura perspectivista y circunstancialista de Ramos y O'Gorman los vincula con la proposición historicista que considera que no hay conocimiento que sea verdaderamente universal, pues todo juicio depende del momento y de la situación en los que son enunciados, de modo que toda verdad es relativa. Sin embargo, además de que esta afirmación relativista pretende constituirse como una verdad de tipo universal, el afán del historicismo vitalista por hacer de la vida un absoluto, como lo sostenía Abelardo Villegas, contradice la

² Recuérdesse que, como lo expuse en el apartado que da inicio al primer capítulo, para Nicolai Hartmann las tendencias históricas son las ideas que dotan de sentido a la historia universal. *Vid., Supra.*, p. 35.

³ *Vid.*, Nicolai Hartmann, "La teleología de la historia" en *Ontología*, México: Fondo de Cultura Económica, 1965. Vol. 2, p. 266-268.

⁴ *Vid.*, "Samuel Ramos (1897-1959): filosofía de la cultura y el humanismo filosófico de la educación" en Mario Magallón, *Filósofos mexicanos del siglo XX: historiografía crítica latinoamericana*, México, UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Ediciones EÓN. 2012.

perspectiva de la verdad relativista y su incapacidad de trascender su propia circunstancia histórica. En los dos planteamientos aquí estudiados, este problema se refleja en la interpretación de las unidades homogéneas antes mencionadas (la modernidad y el tradicionalismo propios de la Europa occidental) como entidades que trascienden sus circunstancias para constituir la estructura ontológica de los americanos. Debido a lo cual, se puede decir que ambos intelectuales emplean sus creencias en torno a la modernidad y el tradicionalismo como verdades generales que trascienden el devenir histórico universal.⁵

No obstante, el propio O’Gorman mencionó en *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* que el tema del relativismo historicista es un “fantasma”, es decir, es un “relativismo relativo”. El problema reside en que relativizar, tanto el presente como el pasado, conlleva a que epistemológicamente se les compare como algo extraño el uno del otro. Es decir, según el autor, el relativismo corre el riesgo de desconocer que el pasado es “homogéneo a nosotros y propísimo; algo que nos constituye”. Es por esto que la cualidad relativista del historicismo no es radical puesto que la premisa fundamental de dicha filosofía gira en torno a la historicidad del ser, lo que implica una mutua relación entre el pasado y el presente. De hecho, O’Gorman argumentó que la conciencia histórica, que reflexiona sobre “nuestra constitutiva historicidad”, es la “comprensión de lo homogéneo y no, como se quiere [con el relativismo], explicación de lo heterogéneo”.⁶ Además, en “Historia y

⁵ Además de Abelardo Villegas, Conrado Hernández también ofreció un comentario crítico sobre este tema en el caso del pensamiento histórico de O’Gorman. *Vid.*, Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, México, UNAM, 1998, p. 179-204. Conrado Hernández López, *Edmundo O’Gorman: idea de la historia, ética y política*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2006, p. 66.

⁶ Edmundo O’Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, 2ª ed. Presentación de Juan Ramón de la Fuente, México, UNAM, c2006, 349 p., p. 106-113.

vida” sostuvo que, al atribuir intención y necesidad a un hecho histórico vinculándolo con otros (“supraindencionalidad”), se logra explicar y hacer inteligible a la vida en su totalidad, comprendida esta como la relación entre el ser y la circunstancia histórica que lo constituye, de modo que todo relativismo radical queda obsoleto (en esto consiste la “superación del atomismo”).⁷

Desde mi punto de vista, el relativismo es moderado en este caso y, por lo mismo, no combate la posibilidad de crear significado y sentido para los acontecimientos particulares. En este sentido, la comprensión de la dependencia ontológica de la triada temporal que compone a la totalidad histórica le concede al autor la posibilidad de explicar la causalidad inherente entre el pasado, el presente y el futuro y, con ello, interpretar el nexo temporal como una sola unidad histórica. Asimismo, al sustituir la interpretación y la explicación relativistas por el modo teleológico, se abren las posibilidades para especular sobre el devenir, puesto que en su planteamiento existe una dependencia inexorable y cuasi fatalista entre el pasado y el futuro. En suma, si bien se puede sostener que O’Gorman, y me atrevo a decir lo mismo en el caso de Ramos, desacreditaron las verdades universales, a pesar de que ambos contemplaban los valores occidentales como tales (como lo sostuvo Villegas),⁸ paradójicamente se mantuvieron fieles a la verdad universal de la historicidad del ser; a pesar de que su esencia dependa del devenir y sea mutable, dicho transcurso del devenir es parte de su propio ser, por lo tanto, toda parcialidad queda refutada, puesto que se trata de un mismo ente

⁷ Vid., Edmundo O’Gorman, “Historia y vida” en Álvaro Matute, *La teoría de la historia en México (1940-1968)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015, 358 p., p. 147-182.

⁸ Vid., Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, op. cit., p. 179-204.

histórico, mas no de un ente con realidades acaecidas diferentes entre sí. Por último, esta problematización del “relativismo relativo” historicista nos abre la posibilidad para comprender la creencia de estos dos intelectuales en la historia unitaria y universal, bajo el plexo del devenir histórico de la cultura occidental, lo que sería irónico y contradictorio en el caso contrario.

Como ya lo he explicado, desde mi punto de vista, la sustitución del pensamiento relativista por el teleologismo histórico es crucial en el planteamiento de Ramos y O’Gorman para comprender sus especulaciones sobre el futuro de la cultura mexicana. En este sentido, sus preocupaciones en torno al porvenir de nuestra cultura contienen un marcado pragmatismo humanista que obedece a esta manera especulativa de interpretar el devenir histórico mexicano. De acuerdo con esto, en el tercer capítulo me ocupé de las implicaciones éticas del pensamiento histórico de ambos intelectuales para determinar sus planteamientos como filosofías para la acción. En términos generales, concluí que la antropología filosófica de Ramos y la historiología de O’Gorman tienen como propósito reflexionar sobre el devenir histórico que compone la estructura ontológica de la cultura mexicana, con la finalidad primordial de subsanar la crisis de identidad que padece, de modo que se pueda reformar la existencia en vida auténtica. La autenticidad implica la toma de conciencia de sí mismo; de que nuestras acciones dependen completamente de las posibilidades y decisiones que asumamos y que, por lo tanto, nosotros seamos los únicos responsables de nuestra existencia y nuestro porvenir. En suma, exhortan a los mexicanos a que la salvación de nuestra circunstancia depende única y exclusivamente de nosotros mismos.

Como balance general y a manera de conclusión, me parece que el pensamiento histórico especulativo y teleológico envuelve una cierta idea progresiva del acontecer humano en los planteamientos de los dos autores aquí analizados. Creo que ambos guardan una posible filiación con la idea hegeliana del proceso de evolución cognitiva de la humanidad. De tal forma que el pensamiento racional moderno debe lograr la emancipación total del raciocinio para que el ser humano sea capaz de dominar su realidad y, del mismo modo, pueda elegir libremente su destino. En mi opinión, este es el fundamento que explica sus posturas a favor de la modernidad en la disputa en contra de la mentalidad tradicional, dialéctica la cual conforma el sentido del transcurso histórico hispanoamericano.⁹ En este sentido, sus filosofías para la acción tienen como finalidad última la apropiación de la vida auténtica mediante la conciencia histórica y el pensamiento racional. En efecto, la autenticidad no es más que la existencia racional, como bien lo señala Fernández Castro a propósito de la asimilación de la fenomenología trascendental en *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*. La vida humana racional “es la creencia de que esta vida debe estar imbuida de un sentido crítico y del deseo de ver por uno mismo, de no aceptar nada tan sólo sobre la base de la tradición, de estar dispuesto a examinarse a uno mismo y a examinar las propias acciones”.¹⁰ En conclusión, la vida auténtica como producto de la conciencia histórica es la absoluta responsabilidad de sí mismo. En

⁹ Además del tema de la modernidad y el tradicionalismo, me parece que sus perspectivas en torno a la humanidad de los indígenas arroja luz sobre esta postura a favor del pensamiento racional moderno como lo expliqué en el apartado titulado “En torno al ser de los indios americanos”. *Vid., Supra.*, p. 74-78.

¹⁰ Roberto Fernández Castro, “Edmundo O’Gorman y la fundamentación fenomenológica de la ciencia de la historia en *Crisis y porvenir*” en *Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana, año 24, núm. 47, julio-diciembre 2016, p. 217-250, p. 2030-231.

virtud de lo dicho, la única salida de la crisis cultural que Ramos y O´Gorman percibían en su presente era la posibilidad de asumir una plena existencia racional para poder justificar y tener intelección de las acciones tomadas que definan el porvenir.

En mi opinión, las aportaciones de esta investigación radican justamente en la manera en la que caractericé el pensamiento histórico de Ramos y O´Gorman como filosofías especulativas de la historia para poder explicar cómo fundamentaron el deber ser de las mismas. En este sentido, el análisis comparativo que realicé se ocupó de la parte ontológica y ética de sus planteamientos histórico-filosóficos. Me parece que esta forma de abordar sus filosofías ha sido poco considerada en la bibliografía sobre el tema. Asimismo, esta tesis tiene el mérito de examinar los acontecimientos concretos que ambos autores interpretaron desde una perspectiva teleológica y especulativa de abordar el estudio de la historia mexicana. Por otra parte, creo que, mediante la exposición de los paralelismos analizados, se puede arrojar luz sobre cómo estos dos intelectuales reivindicaron los principios del historicismo vitalista, del existencialismo y de la fenomenología. En virtud de ello, como lo indiqué en la introducción, a través del análisis comparativo realizado pretendo contribuir a una mejor comprensión de los planteamientos de los autores, así como de las singularidades de la historia de la filosofía en México durante el siglo XX, especialmente, la apología que ambos intelectuales realizaron del humanismo y la conciencia histórica como verdadera *praxis*, motivo y justificación del conocimiento histórico y filosófico.

Bibliografía

Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 1121.

Archivo Samuel Ramos, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005, 1 disco compacto.

Audi, Robert, *Diccionario Akal de filosofía*, Madrid, Ediciones Akal, 2004, p. 931.

Basave Fernández del Valle, Agustín, *Samuel Ramos: trayectoria filosófica y antología de textos*, Monterrey, Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad de Nuevo León, 1965.

Beristáin, Helena, *Diccionario de retórica y poética*. 7ª ed., México, Editorial Porrúa, 1995, 508 p.

Biobibliografía de Edmundo O'Gorman, México, Comité Mexicano de Ciencias Históricas, 1993, 96 p.

Brauer, Daniel comp., *La historia desde la teoría*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2009, vol. I.

Broca Quevedo, Victorio, "Fundamentos filosóficos de la identidad mexicana, según Samuel Ramos", http://letras-uruguay.espaciolatino.com/aaa/broca_quevedo_victorio/fundamentos_filosoficos.htm

Caso, Antonio, *El problema de México y la ideología nacional*, México, Editorial cultural, 1924.

Caso, Antonio, *Discursos a la nación mexicana*, México, Porrúa, 1927.

Constante, Alberto, *Imposibles de la filosofía frente a Heidegger*, México, Estudio Paraíso, 2014, 196 p.

Cortés, Arreola, *Samuel Ramos: la pasión por la cultura*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1997.

Croce, Benedetto, *La historia como hazaña de la libertad*, trad. de Enrique Díez-Canedo. México, Fondo de Cultura Económica, 2010, 222 p., edición electrónica.

Croce, Benedetto, *Teoría e historia de la historiografía*, Buenos Aires, Escuela, 1955.

Danto, Arthur, *Historia y narración*, Barcelona, Paidós, 1989. 155 p.

Díaz Maldonado, Rodrigo, "La filosofía de la historia de Edmundo O'Gorman" en *Revista de la Universidad de México*, núm. 33, noviembre 2006, pp. 25-28.

Diccionario de la Real Academia Española, <https://www.rae.es/>

Dray, William, *Filosofía de la historia*, trad. de Molly K. Brown, México, UTEHA, c1953, 200 p.

Durán Amavizca comp., *El humanismo mexicano. Líneas y tendencias*, México, UNAM, 1999.

Enciclopedia electrónica de filosofía Mexicana, México, UAM, 2014, http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/index.php/enciclopedia

El Plan de Ayutla. Conmemoración de su primer centenario, México, UNAM, 1954.

Fernández Castro, Roberto, "Edmundo O'Gorman y la fundamentación fenomenológica de la ciencia de la historia en Crisis y porvenir" en *Historia y Gráfica*, Universidad Iberoamericana, año 24, núm. 47, julio-diciembre 2016, p. 217-250.

Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1964, 2 tomos.

Flores Gutiérrez, Miguel Ángel y Argelia del Carmen Montes Villalpando coord., *Edmundo O'Gorman: una voz de la historia*, Toluca, UAEM, 2010.

Frost, Elsa Cecilia, *Las categorías de la cultura mexicana*, 4ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2009, 328 p.

Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, 6ª ed., Salamanca, Sígueme, 2004, Tomo I.

Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza, 1980, 187 p.

García Cano, Juan Carlos, *Constelaciones sobre América: una historia conceptual entre el descubrimiento y la invención*, México, 2017, Tesis de licenciatura, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 245 p.

García Gómez, Arturo, "El egipticismo indígena" en *Devenires, Revista de Filosofía y Letras*, núm. 32, año XVI, julio-diciembre, 2015, p. 57-80.

Gilardi González, Pilar, *Huellas heideggerianas en la obra de Edmundo O'Gorman*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015, 124 p.

Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, trad. de Isidoro Flambaun, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1971, 275 p.

Granados, Aimer, "Samuel Ramos en la encrucijada nacionalista de la revolución mexicana" en *Metapolítica*, vol. 9, núm. 41, mayo-junio 2005, p. 76-85.

Hale, Charles A., "Edmundo O'Gorman, Mexican National History and the 'Great American Dichotomy'" en *Journal of Latin American Studies*, vol. 36, núm. 1, febrero 2004, p. 131-145.

Hale, Charles A., "Edmundo O'Gorman y la historia nacional", en *Signos Históricos*, vol. II, núm. 3, junio 2000, p. 11-28.

Hartmann, Nicolai, *Ontología*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, vol. 2.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *La razón en la historia*, versión de Armando Gómez, Madrid, Seminarios y ediciones S.A., 1972, 333 p.

Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, 2ª ed., traducción de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 478 p.

Herman, Arthur, *La idea de decadencia en la historia universal*, trad. de Carlos Gardini, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1998, 527 p.

Hernández López, Conrado, *Edmundo O'Gorman: idea de la historia, ética y política*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2006, 228 p.

Hernández Luna, Juan, *Samuel Ramos. Etapas de su formación espiritual*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1982, 258 p.

Hernández Luna, Juan. *Samuel Ramos, Su filosofar sobre lo mexicano*, México, UNAM, 1956, 198 p.

Honderich, Ted, *Enciclopedia Oxford de Filosofía*, trad. de Carmen García Trevijano, Madrid, Editorial Tecnos, 2008.

Hughes, Stuart, *Conciencia y sociedad. La reorientación del pensamiento social europeo 1890-1930*, Madrid: Aguilar, 1972.

Huizinga, Johan, *El concepto de la historia y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Hurtado, Guillermo, "Samuel Ramos, filósofo" en *Cuadernos americanos*, vol. 1, núm. 139, enero-marzo 2012, p. 59-69.

Husserl, Edmund, *La idea de la fenomenología*, trad. de Miguel García-Baró, México, Fondo de Cultura Económica, 2015, 107 p.

Iggers, Georg G., *La ciencia histórica en el siglo XX: las tendencias actuales*, trad. de Clemens Bieg, Barcelona, Idea Books, 1998, 156 p.

Iggers, Georg G., *The German conception of history: the national tradition of historical thought from Herder to the present*, Connecticut, Wesleyan University, 1983. XVI, 388 p.

Kant, Immanuel, *Crítica del juicio*, Madrid, Librerías de Francisco Iruveda, Antonio Novo, 1876.

Kant, Immanuel, *Hacia la paz perpetua*, edición de Roberto R. Aramayo, Madrid, Ediciones Alamanda, 2018, 134 p.

Kozel, Andrés, *La idea de América en el historicismo mexicano: José Gaos, Edmundo O'Gorman y Leopoldo Zea*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2012, 441 p.

Krauze, Enrique, *Caudillos culturales en la revolución mexicana*, México, Siglo XXI, 1976, 329 p.

Lira, Andrés, "El mundo constitucional de Edmundo O'Gorman", en *Revista de la Universidad de México*, núm. 54, 2008, p. 32-42.

Löwith, Karl, *El sentido de la historia: Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, trad. de Justo Fernández Bujan, Madrid, Aguilar, 1953, 321 p.

MacGregor, Josefina coord., *Homenaje a Edmundo O'Gorman*, México, UNAM, 2001.

Magallón Anaya, Mario, "Samuel Ramos y su idea de cultura en México" en *Temas de Ciencia y Tecnología*, vol. 11, núm. 33, septiembre-diciembre 2007, p. 13-22.

Magallón Anaya, Mario, *Filósofos mexicanos del siglo XX: historiografía crítica latinoamericana*, México, UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Ediciones EÓN, 2012.

Magallón Anaya, Mario, *Historia de las ideas filosóficas. Ensayo de filosofía y de cultura en la mexicanidad*, México, Editorial Torres Asociados, 2010.

Matute, Álvaro, "El historiador filósofo", en *Theoría, Revista del Colegio de Filosofía*, México, 1996, p. 191-196

Matute, Álvaro, "La genealogía de un historiólogo", en *Letras Libres*, julio, 2007. <http://www.letraslibres.com/revista/entrevista/la-genealogia-de-unhistoriologo>

Matute, Álvaro, "La marcha de las ideas liberales en México, de Edmundo O'Gorman" en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, núm. 21, México, enero-junio, 2001, p. 81-94.

Matute, Álvaro, *El historicismo en México. Historia y antología*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2002.

Matute, Álvaro, *Ensayos de filosofía de la historia*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, 114 p.

Matute, Álvaro, *La teoría de la historia en México. 1940-1973*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974, 658 p.

Mendiola, Alfonso, “¿Es posible el diálogo entre filosofía e historia? el caso O’Gorman” en *Historia y Grafía*, núm. 25, México, 2005, p. 79-104.

Meyer, Eugenia comp., *Imprevisibles historias. En torno a la obra y legado de Edmundo O’Gorman*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2009, 958 p.

Montano Rodríguez, Rafael, *De raza a cultura: Un acercamiento crítico al concepto de mestizaje y mexicanidad in Vasconcelos, Ramos, Paz y Fuentes*. Tesis de maestría en arte, Montreal, Universidad McGill, 1994, 73 p.

Motolinia, *Historia de los indios de Nueva España*, Estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O’Gorman, México, Porrúa, 1969.

Mullies, William Arthur, *Mexicanidad in the essays of Samuel Ramos, Leopoldo Zea, and Octavio Paz*, Tesis de doctorado, Universidad de Missouri-Columbia, 1974.

Muñoz Pérez, Enrique, “Historicidad como experiencia fundamental en *Ser y tiempo* de Martin Heidegger” en *Alpha*, núm. 43, diciembre, 2016, p. 271-278.

O’Gorman, Edmundo, *Fundamentos de la Historia de América*, México, UNAM, 1942.

O’Gorman, Edmundo, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, 2ª ed. Presentación de Juan Ramón de la Fuente, México, UNAM, c2006, 349 p.

O’Gorman, Edmundo, *La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*, México, UNAM, 1951.

O’Gorman, Edmundo, *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958, 133 p.

O’Gorman, Edmundo, *La invención de América*, 4ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 2006, 256 p.

O’Gorman, Edmundo, *Seis estudios históricos de tema mexicano*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1960.

O’Gorman, Edmundo, *La supervivencia política novohispana*, México, CONDUMEX, 1969.

O’Gorman, Edmundo, *Meditaciones sobre el criollismo*, México, CONDUMEX, 1970.

O'Gorman, Edmundo, "Hegel y el moderno panamericanismo" en *Revista de la Universidad de la Habana*, núm. 22, 1939.

O'Gorman, Edmundo, "¿Tienen las Américas una historia común?" en *Filosofía y Letras*, núm. 6, 1946.

O'Gorman, Edmundo, "América" en *Estudios de historia de la Filosofía en México*, México, UNAM, 1963.

O'Gorman, Edmundo, *México, el trauma de su historia*, México, UNAM, 1977, 118 p.

O'Gorman, Edmundo, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, UNAM, 1985.

O'Gorman, Edmundo, *Fantasmas en la narrativa historiográfica*, México, Universidad Iberoamericana-Centro de estudios de Historia de México, CONDUMEX, 1992.

O'Gorman, Edmundo, *Edmundo O'Gorman. Historiología: Teoría y práctica*, introducción y selección de Álvaro Matute, México, UNAM, 1999.

O'Gorman, Edmundo, *Ensayos de filosofía de la historia*, selección y presentación de Álvaro Matute, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2019, http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/482/ensayo_filosofia.html

Ortega, Ariel, "Samuel Ramos: un filósofo ingenuo" en *Multidisciplinaria*, núm. 9, marzo 1981, p. 2-10.

Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del Quijote en Obras completas*, 7ª ed., Madrid, Revista de Occidente, 1966, tomo I.

Ortega y Medina, Juan A., *La obra de Edmundo O'Gorman. Discursos y conferencias de homenaje en su 70 aniversario*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978, 108 p.

Ortega y Medina, Juan A. ed., *Conciencia y autenticidad históricas escritos en homenaje a Edmundo O'Gorman*, México, UNAM, 1968.

Palacios, Adela ed., *Nuestro Samuel Ramos; homenaje*, México, A. del Bosque, 1960, 245 p.

Pereyra, Armando, *Diccionario de la literatura mexicana. Siglo XX*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 2004, 530 p.

Pérez Guido, Héctor, "El cosmopolitismo kantiano y su actualidad" en *Agnosia. Revista de Filosofía del Colegio de Filosofía y Letras de la UCSJ*, México, 2017,

<http://www.ucsj.edu.mx/agnosia/index.php/component/k2/item/379-el-cosmopolitismo-kantiano-y-su-actualidad>

Pérez Rodríguez, Berta, "Hegel y el fin de la historia" en *Revista de filosofía*, vol. 28, núm. 2, 2003, p. 325-352.

Peters, Rick, *History as thought and action. The philosophies of Croce, Gentile, De Ruggiero and Collingwood*, Exeter, Imprint Academic, 2013, 301 p.

Rabasa, José, "Intencionalidad, invención y reducción al absurdo en la invención de América" en *Nuevo mundo mundos nuevos*, 26 de junio del 2012 <http://journals.openedition.org/nuevomundo/63440>

Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª ed., México, ESPASA, 1993, 145 p.

Ramos, Samuel, *Historia de la filosofía en México*, Introducción y apéndice de Bernabé Navarro, México, CONACULTA, Cien de México, 1993, 231 p.

Ramos, Samuel, *Hacia un nuevo humanismo*, México, La Casa de España en México, 1940.

Ramos, Samuel, *Obras completas de Samuel Ramos*, México, UNAM, Dirección General de Publicaciones, 1975-1977, 3 tomos.

Reyes Heróles, Federico, "O'Gorman: algunas lecciones del maestro hereje" en *Históricas. Boletín de información del Instituto de Investigaciones Históricas*, núm. 78, México, 2007, enero-abril, p. 11-15.

Reyes Mate coord., *Filosofía de la historia*, Madrid, Editorial Trotta, 1993, 308 p.

Rico Moreno, Javier, *La historia y el laberinto. Hacia una estética del devenir en Octavio Paz*, México, Bonilla Artigas Editores, 2013, 248 p.

Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración*, 5ª ed., trad. de Agustín Neira, México, Siglo XXI editores, 2004, Tomo I.

Rodó, José Enrique, *Ariel*, Madrid, Espasa-Calpe, 1948, 42 p.

Rodríguez Rodelo, Marcia Alma, *La noción de responsabilidad en Zea (1940-1949). ¿Es una respuesta a la problemática del bovarismo y del sentimiento de inferioridad expuesta por Caso y Ramos en México en la primera mitad del siglo XX?*, Tesis de maestría, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2008, 87 p.

Roldán, Concha, *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*, 2ª ed., prólogo de Javier Muguerza, Madrid, Ediciones Akal, 2005, 224 p.

Romanell, Patrick, *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México 1910-1950*, trad. de Edmundo O'Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, 238 p.

Romanell, Patrick, "Samuel Ramos on the philosophy of mexican culture: Ortega and Unamuno in Mexico" en *Latin American research review*, núm. 10, otoño, 1975, p. 81-102.

Romanell, Patrick, "Ortega en México: Tributo a Samuel Ramos" en *Diánoia*, México, vol. 6, 1960, p. 170-179.

Rovira Gaspar, María del Carmen coord., *La Tarea de Samuel Ramos y José Gaos: a 50 años de la apertura de la cátedra de Filosofía en México en la Facultad de Filosofía y Letras*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1994, 135 p.

Rovira Gaspar, María Del Carmen comp., *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglos XIX y principios del XX*, 2ª ed., México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2011, Tomo II.

Salazar Mallen, Rubén, *Samuel Ramos*, México, SEP, 1968.

Salmerón, Fernando, *Filosofía e historia de las ideas en México y en América Latina*, México, UNAM, 2007, 304 p.

Sánchez Benítez, Roberto *et al.*, *Samuel Ramos Magaña*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1998.

Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, México, Siglo XXI, 1967, 532 p.

Santiago Arce, Maristmeña, *Pensamiento filosófico de Samuel Ramos*, Tesis de maestría, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2009, 89 p.

Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2017, 78 p.

Schmidt, Henry C, *The roots of lo mexicano: Self and society in mexican thought, 1900-1934*, Texas, Texas A&M University Press, c1978, 195 p.

Servín Alejandre, Azalia, *El fenómeno del criollismo en la obra de Edmundo O'Gorman y Octavio Paz*, México, 2010, Tesis de maestría, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.

Setenta años de la Facultad de Filosofía y Letras, México, UNAM, 1994, 593 p.

Suárez Gómez, Ainhoa, *Edmundo O'Gorman, la historia como conocimiento ontológico*, México, 2014, Tesis de licenciatura, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 155 p.

Suárez-Iñiguez, *Los intelectuales en México*, México, El Caballito, 1980, 290 p.

Topolski, Jerzy, *Metodología de la historia*, 2ª ed., trad. de María Luisa Rodríguez Tapia, Madrid, Cátedra, 1985, 519 p.

Trejo, Evelia coord., *La historiografía del siglo XX en México. Recuentos, perspectivas teóricas y reflexiones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 2011.

Trejo, Evelia ed. *Escribir la historia en el siglo XX. Treinta lecturas*, México, UNAM, IIH, 2005.

Tzvi, Medin, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, 318 p.

Vargas Lozano, Gabriel, *Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo XX)*, Nuevo León, Ideas mexicanas, 2005.

Villalobos, Rebeca, “La crítica de O’Gorman a la historiografía naturalista y al pensamiento de Leopold von Ranke”, en *Configuraciones*, México, Instituto de Estudios para la Transición Democrática, núm. 19, abril-junio 2006, p. 68-77.

Villalobos, Rebeca, *Tres variaciones del historicismo en el siglo XX: Meinecke, Croce y O’Gorman*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2017, 129 p.

Villegas, Abelardo, *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, 254 p.

Villegas, Abelardo et. al., *Historia de la filosofía en México siglo XX: Aproximaciones*, México, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1987. 107 p.

Villegas, Abelardo, *La filosofía de lo mexicano*, México, UNAM, 1998.

Walsh, W.H., *Introducción a la filosofía de la historia*, 2ª ed., trad. de Florentino M. Torner, México, Siglo XXI editores, 1990. 256 p.

Worringer, Wilhelm, “El arte egipcio” en *Revista de Occidente*, Madrid, 1927.

Zea, Leopoldo, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968, 481 p.

Zea, Leopoldo, “La filosofía mexicana de José Gaos” en *Revista de la Universidad de México*, vol. 49, núm. 521, junio 1994, p. 19-25.

Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, 2ª ed., México, Siglo XXI, 1989, 119 p.